

„Verhärtet eure Herzen nicht“

Biblical Interpretation Series

Editors

R. Alan Culpepper
Ellen van Wolde

Associate Editors

David E. Orton
Rolf Rendtorff

Editorial Advisory Board

JANICE CAPEL ANDERSON — MIEKE BAL

PHYLLIS A. BIRD — ERHARD BLUM — WERNER H. KELBER

EKKEHARD W. STEGEMANN — VINCENT L. WIMBUSH — JEAN ZUMSTEIN

VOLUME 83

„Verhärtet eure Herzen nicht“

Der Hebräer,
eine Synagogenhomilie
zu *Tischa be-Aw*

von

Gabriella Gelardini



BRILL

LEIDEN · BOSTON
2007

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Gelardini, Gabriella.

Verhärtet eure Herzen nicht : der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw /
by Gelardini, Gabriella.

p. cm. — (Biblical interpretation series, ISSN 0928-0731 ; v. 83)

Includes bibliographical references and index.

ISBN-13: 978-90-04-15406-3 (alk. paper)

ISBN-10: 90-04-15406-X (alk. paper)

1. Bible. N.T. Hebrews—Commentaries. 2. Synagogues—History—To 1500. 3.
Sermons, Greek. 4. Ninth of Av—Sermons. I. Title.

BS2775.53.G45 2006

227'.8707—dc22

2006049030

ISSN 0928-0731
ISBN-13 978 90 04 15406 3
ISBN-10 90 04 15406 x

**© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishers,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.**

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in
a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written
permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal
or personal use is granted by Brill provided that
the appropriate fees are paid directly to The Copyright
Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910
Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Elfriede Eisenhart-Wein (geb. 1928)
in Dankbarkeit gewidmet

INHALTSVERZEICHNIS

Form und Abkürzungen	xix
Vorwort	xxi
Einleitung	1

TEIL I

DIE HEBRÄERFORSCHUNG: CHRONOLOGISCHER AUFRISS DES 20. UND 21. JAHRHUNDERTS—KATEGORIALER ÜBERBLICK UND EVALUATION—DER KONZENTRISCHE STUFENRHYTHMUS

Kapitel 1. Chronologischer Aufriss des 20. und 21. Jahrhunderts ..	11
1.1. Ziel—Eingrenzung—Definitionen	11
1.1.1. Ziel.....	11
1.1.2. Eingrenzung.....	12
1.1.3. Definitionen	12
1.2. Das 20. Jahrhundert	13
1.2.1. Vorgeschichte: <i>Kephalaia</i> —Kapiteleinteilung und Zweiteilung—Bengel.....	13
(1) <i>Kephalaia</i>	13
(2) Kapiteleinteilung und Zweiteilung	14
(3) Johann Albrecht Bengel (1742)	15
1.2.2. 1901–1920: Thien—Haering.....	16
(1) F. Thien (1902)	16
(2) Th. Haering (1917/1918).....	17
1.2.3. 1921–1930: Nairne und Riggenbach—Moffatt— Büchsel	18
(1) Alexander Nairne (1921) und Eduard Riggenbach (1922)	18
(2) James Moffatt (1924)	19
(3) Friedrich Büchsel (1928)	20

1.2.4.	1931–1940: Käsemann—Vaganay	21
(1)	Ernst Käsemann (1939).....	21
(2)	Léon Vaganay (1940)	22
1.2.5.	1941–1960: Descamps—Gyllenberg—Nauck	24
(1)	Albert Descamps (1954).....	24
(2)	Rafael Gyllenberg (1957/1958).....	25
(3)	Wolfgang Nauck (1960).....	26
1.2.6.	1961–1970: Vanhoye	28
(1)	Albert Vanhoye (1963)	28
1.2.7.	1971–1980: Buchanan—Swetnam	34
(1)	George W. Buchanan (1972).....	34
(2)	James Swetnam (1972/1974).....	35
1.2.8.	1981–1990: Dussaut—Lloyd Neeley—Übelacker	36
(1)	Louis Dussaut (1981).....	36
(2)	Linda Lloyd Neeley (1987).....	40
(3)	Walter G. Übelacker (1989)	43
1.2.9.	1991–2000: Dunnill—Guthrie—Barr—deSilva.....	44
(1)	John Dunnill (1992)	44
(2)	George H. Guthrie (1994)	45
(3)	George K. Barr (1997).....	51
(4)	David A. deSilva (2000)	52
1.3.	Das 21. Jahrhundert.....	53
1.3.1.	2001–2005: Aitken—Schenck.....	53
(1)	Ellen Bradshaw Aitken (2001)	53
(2)	Kenneth Schenck (2003).....	54
Kapitel 2.	Kategorialer Überblick und Evaluation	57
2.1.	Die (Gliederungs-)Methoden	57
2.1.1.	Thematische (Gliederungs-)Methoden	57
(1)	Implizite methodische Agnosie	57
(2)	Explizite methodische Agnosie.....	58
(3)	Inhaltlich-thematische Methoden.....	58
(4)	Kulturwissenschaftliche Methoden	60
2.1.2.	Formale (Gliederungs-)Methoden	60
(1)	Kapiteleinteilung und Paragraphierung nach einer Bibelausgabe.....	60
(2)	Zweiteilung	61
(3)	Rhetorische Kritik	61
(4)	Literarisch-rhetorische Kritik	62
(5)	Sprachwissenschaftliche Methoden	64

2.1.3. Kombinierte (Gliederungs-)Methoden	64
(1) Textzentrierte Methoden	64
(2) Autorenzentrierte Methoden	65
(3) Kontextzentrierte Methoden	66
2.2. Die Gliederungen	67
2.2.1. Gliederungen in zwei Hauptabschnitte	67
2.2.2. Gliederungen in drei Hauptabschnitte	67
2.2.3. Gliederungen in vier Hauptabschnitte	68
2.2.4. Gliederungen in fünf Hauptabschnitte	68
2.2.5. Gliederungen in sechs Hauptabschnitte	69
2.2.6. Gliederungen in sieben Hauptabschnitte	69
2.2.7. Gliederungen in mehr als sieben Hauptabschnitte	69
2.3. Die theologischen Schwerpunktsetzungen	70
2.3.1. Christozentrische Schwerpunktsetzung	70
2.3.2. Theozentrische Schwerpunktsetzung	71
2.3.3. Eschatologische Schwerpunktsetzung	71
2.3.4. Paränetische (ethische) Schwerpunktsetzung	72
2.3.5. Kombinierte Schwerpunktsetzungen	72
(1) Christologisch-paränetische Schwerpunktsetzung ..	72
(2) Christologisch-bundestheologische Schwerpunktsetzung	73
(3) Bundestheologisch-paränetische Schwerpunktsetzung	73
(4) Eschatologisch-paränetische Schwerpunktsetzung ..	73
2.4. Der Ertrag Kapitel 1–2	73
2.4.1. (Gliederungs-)Methoden	73
2.4.2. Gliederungen	75
2.4.3. Theologische Schwerpunktsetzungen	76
Kapitel 3. Der konzentrische Stufenrhythmus	79
3.1. Die (Gliederungs-)Methode	79
3.2. Die Gliederung	80
3.3. Die theologische Schwerpunktsetzung	83
3.4. Der Ertrag Kapitel 3	84

TEIL II

DIE ANTIKE SYNAGOGHE—DIE ANTIKE
SYNAGOGENHOMILIE—MOTIVANALYSE DER
SEDARIM UND *HAFTAROT* ZU *TISCHA BE-AW*: DER
HERMENEUTISCHE SCHLÜSSEL ZUR HEBRÄERAUSLEGUNG

Kapitel 4. Die antike Synagoge	87
4.1. Prämissen—Ziel—Eingrenzung.....	87
4.1.1. Prämissen.....	87
(1) Synagogaler Sitz im Leben.....	87
(2) Ethnisch-religiöse Bestimmung der AdressatInnen .	88
4.1.2. Ziel.....	91
4.1.3. Eingrenzung.....	92
4.2. Die Nomenklatur	92
4.2.1. Συναγωγή	93
4.2.2. Προσευχή	93
4.2.3. Andere Begriffe	94
4.2.4. Bezüge zum Hebräer	94
4.3. Die Ursprungstheorien	95
4.4. Die Distribution.....	95
4.4.1. Im antiken Palästina	95
4.4.2. In der Diaspora	97
4.4.3. Bezüge zum Hebräer	98
4.5. Die Rechtslage	99
4.5.1. Im römischen Reich.....	99
4.5.2. Bezüge zum Hebräer	100
4.6. Die Architektur	100
4.6.1. Außenarchitektur.....	100
4.6.2. Innenarchitektur	102
4.6.3. Sakrale Geographie	104
4.6.4. Bezüge zum Hebräer	109
4.7. Die Funktion	110
4.7.1. Soziokulturelle Funktion.....	110
4.7.2. Religiös-kultische Funktion	112
4.7.3. Bezüge zum Hebräer	118
4.8. Die Organisation und das Personal	119
4.8.1. Organisation	119
4.8.2. Personal.....	119
4.8.3. Bezüge zum Hebräer	120

Kapitel 5. Die antike Synagogenhomilie	123
5.1. Die Funktion	123
5.1.1. Lehren der Gebote	123
5.1.2. Bezüge zum Hebräer	124
5.2. Die Basis	125
5.2.1. Palästinische Dreijahreszyklus	125
5.2.2. Bezüge zum Hebräer	128
5.3. Die Lesungen	128
5.3.1. Toralesung (<i>Sidra</i>)	128
5.3.2. Prophetenlesung (<i>Haftara</i>)	130
5.4. Die Form	137
5.4.1. <i>Peticha</i>	137
5.4.2. Bezüge zum Hebräer	141
(1) Form: <i>Peticha</i>	141
(2) <i>Haftara</i> : Jer 31,31–34	142
(3) <i>Sidra</i> : Ex 31,(17b)18–32,35	144
5.5. Das liturgische Jahr	147
5.5.1. Festtage	148
5.5.2. Fasttage	153
5.5.3. Bezüge zum Hebräer	161
(1) Festtag: <i>Jom Kippur</i>	161
(2) Fasttag: <i>Tischa be-Aw</i>	162
5.6. Der Ertrag Kapitel 4–5—einleitungswissenschaftliche und hermeneutische Konsequenzen	166
Kapitel 6. Motivanalyse der <i>Sedarim</i> und <i>Haftarot</i> zu <i>Tischa be-Aw</i> ..	169
6.1. Exodus 31,18–34,35	170
6.1.1. Motive im Kontext Ex 31,12–17	170
6.1.2. Motive im Text Ex 31,18–34,35	170
6.1.3. Motive im Kontext Ex 35,1–3	173
6.2. Leviticus 26	173
6.2.1. Motive im Text Lev 26	173
6.3. Deuteronomium 4,25–40	174
6.3.1. Motive im Kontext Dtn 4,23–24	174
6.3.2. Motive im Text Dtn 4,25–40	174
6.4. Deuteronomium 9,7–10,5	175
6.4.1. Motive im Kontext Dtn 9,1–6	175
6.4.2. Motive im Text Dtn 9,7–10,5	175
6.4.3. Motive im Kontext Dtn 10,6–11,32	176

6.5.	Deuteronomium 28	176
6.5.1.	Motive im Text Dtn 28	176
6.5.2.	Motive im Kontext Dtn 29,1–8	176
6.6.	Klagelieder	177
6.6.1.	Motive im Text Klagelieder	177
6.7.	Jesaja 55,6–56,8	178
6.7.1.	Motive im Kontext Jes 55,1–5.....	178
6.7.2.	Motive im Text Jes 55,6–56,8.....	178
6.8.	Jeremia 8,13–9,23	179
6.8.1.	Motive im Kontext Jer 7,1–8,12.....	179
6.8.2.	Motive im Text Jer 8,13–9,23	179
6.8.3.	Motive im Kontext Jer 10,1–16	179
6.9.	Jeremia 31,31–40	180
6.9.1.	Motive im Text Jer 31,31–40	180
6.10.	Die wiederkehrenden Motive in den <i>Sedarim</i> und der <i>Megilla</i> ..	182
6.11.	Die wiederkehrenden Motive in den <i>Haftarot</i>	188
6.12.	Der Ertrag Kapitel 6.....	189

TEIL III

DAS METHODISCHE VORGEHEN—DIE AUSLEGUNG DES HEBRÄERS

Kapitel 7.	Das methodische Vorgehen.....	193
7.1.	Die erste Lektüre: Struktur und Text	194
7.2.	Die zweite Lektüre: Inhalt und Kontext	194
7.3.	Die dritte Lektüre: Intertext	195
7.4.	Die vierte Lektüre: Form und Argumentation.....	197
7.5.	Die fünfte Lektüre: Theologie	197
7.6.	Die sechste Lektüre: Historie und Soziologie.....	198
7.7.	Die siebte Lektüre: kritische Hermeneutik	198
7.8.	Der exegetische Ertrag: neue Deutungswege im Horizont der Hebräerforschung	199
Kapitel 8.	Die Auslegung des Hebräers	201
8.1.	Der Titel des Hebräers	201
8.2.	Hebräer 1,1–2,18	203
8.2.1.	Erste Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Struktur und Text	203
(1)	Gliederung	203

(2) Leitworte	205
(3) Stichwortverbindungen	205
(4) Zeichenstatistik	206
8.2.2. Zweite Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Inhalt und Kontext ..	206
(1) Hebräer 1,1–4	206
(2) Hebräer 1,5–14	207
(3) Hebräer 2,1–4	208
(4) Hebräer 2,5–18	209
8.2.3. Dritte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Intertext	211
(1) Hebräer 1,1–4	211
(2) Hebräer 1,5–14	218
(3) Hebräer 2,1–4	222
(4) Hebräer 2,5–18	223
8.2.4. Vierte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Form und	
Argumentation	230
(1) Form	230
(2) Argumentation	230
8.2.5. Fünfte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Theologie	230
(1) Autor	230
(2) Theologie	231
(3) Christologie	232
(4) Angelologie	233
(5) Anthropologie	233
8.2.6. Sechste Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Historie und	
Soziologie	234
(1) Autor	234
(2) Ort und Zeit der Abfassung	234
(3) Die AdressatInnen	236
8.2.7. Siebte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: kritische	
Hermeneutik	237
(1) Autor	238
(2) Theologie	238
(3) Christologie	240
(4) Anthropologie	243
8.2.8. Exegetischer Ertrag zu Hebr 1,1–2,18: neue	
Deutungswege	246
(1) Titel des Hebräers	246
(2) Überbietung der Engel durch den Sohn	246

8.3.	Hebräer 3,1–6,20	249
8.3.1.	Erste Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Struktur und Text ...	249
	(1) Gliederung	249
	(2) Leitworte	252
	(3) Stichwortverbindungen	253
	(4) Zeichenstatistik	253
8.3.2.	Zweite Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Inhalt und Kontext	254
	(1) Hebräer 3,1–6	254
	(2) Hebräer 3,7–4,11	254
	(3) Hebräer 4,12–13	256
	(4) Hebräer 4,14–6,12	256
	(5) Hebräer 6,13–20	258
8.3.3.	Dritte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Intertext	258
	(1) Hebräer 3,1–4,11	258
	(2) Hebräer 4,12–6,20	266
8.3.4.	Vierte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Form und	
	Argumentation	273
	(1) Form	273
	(2) Argumentation	273
8.3.5.	Fünfte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Theologie	273
	(1) Theologie	273
	(2) Christologie	275
	(3) Pneumatologie	276
	(4) Anthropologie	276
8.3.6.	Sechste Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Historie und	
	Soziologie	278
	(1) Autor	278
	(2) Ort und Zeit der Abfassung	279
	(3) AdressatInnen	280
8.3.7.	Siebte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: kritische	
	Hermeneutik	281
	(1) Autor	281
	(2) Theologie	281
	(3) Christologie	284
	(4) Anthropologie	284
8.3.8.	Exegetischer Ertrag zu Hebr 3,1–6,20: neue	
	Deutungswege	286
	(1) Strukturfrage	286
	(2) Verwehrte Bußerneuerung	287
	(3) Motiv der Ruhe	287

8.4.	Hebräer 7,1–10,18	288
8.4.1.	Erste Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Struktur und Text ...	288
	(1) Gliederung	288
	(2) Leitworte	293
	(3) Stichwortverbindungen	296
	(4) Zeichenstatistik	296
8.4.2.	Zweite Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Inhalt und Kontext	297
	(1) Hebräer 7,1–28	297
	(2) Hebräer 8,1–6	298
	(3) Hebräer 8,7–9,10	299
	(4) Hebräer 9,11–14	300
	(5) Hebräer 9,15–10,18	301
8.4.3.	Dritte Lektüre von Hebr 7,10–10,18: Intertext	303
	(1) Hebräer 7,1–28	303
	(2) Hebräer 8,1–9,14	309
	(3) Hebräer 9,15–10,18	312
8.4.4.	Vierte Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Form und Argumentation	316
	(1) Form	316
	(2) Argumentation	316
8.4.5.	Fünfte Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Theologie	316
	(1) Autor	316
	(2) Theologie	317
	(3) Christologie	317
	(4) Anthropologie	318
8.4.6.	Sechste Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Historie und Soziologie	319
	(1) Ort und Zeit der Abfassung	319
	(2) AdressatInnen	321
8.4.7.	Siebte Lektüre von Hebr 7,1–10,18: kritische Hermeneutik	321
	(1) Autor	321
	(2) Theologie	321
	(3) Christologie	322
	(4) Anthropologie	323
8.4.8.	Exegetischer Ertrag zu Hebr 7,1–10,18: neue Deutungswege	324
	(1) Sohn als Hohepriester	324
	(2) Kultrelativierung	325

8.5.	Hebräer 10,19–12,3.....	326
8.5.1.	Erste Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Struktur und Text .	326
	(1) Gliederung	326
	(2) Leitworte	331
	(3) Stichwortverbindungen.....	335
	(4) Zeichenstatistik	335
8.5.2.	Zweite Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Inhalt und Kontext	335
	(1) Hebräer 10,19–23	335
	(2) Hebräer 10,24–39.....	336
	(3) Hebräer 11,1–3	337
	(4) Hebräer 11,4–40	338
	(5) Hebräer 12,1–3.....	340
8.5.3.	Dritte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Intertext	341
	(1) Hebräer 10,19–39	341
	(2) Hebräer 11,1–12,3	343
8.5.4.	Vierte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Form und Argumentation	345
	(1) Form	345
	(2) Argumentation.....	345
8.5.5.	Fünfte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Theologie	345
	(1) Autor	345
	(2) Theologie	346
	(3) Christologie	346
	(4) Anthropologie	347
8.5.6.	Sechste Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Historie und Soziologie	348
	(1) AdressatInnen	348
8.5.7.	Siebte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: kritische Hermeneutik	349
	(1) Anthropologie	349
8.5.8.	Exegetischer Ertrag zu Hebr 10,19–12,3: neue Deutungswege	351
	(1) <i>Exempla Fidei</i>	351
8.6.	Hebräer 12,4–13,25.....	352
8.6.1.	Erste Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Struktur und Text .	352
	(1) Gliederung	352
	(2) Leitworte	357
	(3) Stichwortverbindungen.....	359
	(4) Zeichenstatistik	359

8.6.2. Zweite Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Inhalt und Kontext	359
(1) Hebräer 12,4–24	359
(2) Hebräer 12,25–29	361
(3) Hebräer 13,1–19	362
(4) Hebräer 13,20–25	363
8.6.3. Dritte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Intertext	364
(1) Hebräer 12,4–29	364
(2) Hebräer 13,1–25	369
8.6.4. Vierte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Form und Argumentation	373
(1) Form	373
(2) Argumentation	373
8.6.5. Fünfte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Theologie	374
(1) Theologie	374
(2) Anthropologie	376
8.6.6. Sechste Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Historie und Soziologie	377
(1) Autor	377
(2) AdressatInnen	379
8.6.7. Siebte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: kritische Hermeneutik	383
(1) Anthropologie	383
8.6.8. Exegetischer Ertrag zu Hebr 12,4–13,25: neue Deutungswege	384
(1) „Außerhalb des Lagers“	384
Ertrag und Ausblick	387
Literaturverzeichnis	393
Hilfsmittel	393
Quellen	393
Hebräerkommentare (Auswahl)	395
Literatur zur Hebräerforschung (Auswahl)	398
Literatur zu übrigen Themen	403

AutorInnenregister	411
Stellenregister	417
Altes Testament (Septuaginta)	417
Neues Testament	432
Jüdische Schriften	447
Stichwortregister	453

FORM UND ABKÜRZUNGEN

Die Formalia dieser vorliegenden Untersuchung richten sich den Konventionen dieser Reihe entsprechend in erster Linie nach *The SBL handbook of style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and early Christian studies* (hg. von Patrick H. Alexander u. a.; Peabody: Hendrickson, ^{1/3}2003) und in zweiter Linie nach Ewald Standop und Matthias L.G. Meyer, *Die Form der wissenschaftlichen Arbeit: Ein unverzichtbarer Leitfaden für Studium und Beruf* (bearb. und erw. Aufl.; Wiebelsheim: Quelle & Meyer Verlag, ¹⁷2004).

Die Abkürzungen richten sich in erster Linie nach Siegfried M. Schwertner, *IATG²: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben* (bearb. und erw. Aufl.; Berlin u.s.w.: de Gruyter, ²1992) und in zweiter Linie nach dem *SBL handbook of style*.

VORWORT

„Besser ist der Ausgang einer Sache als ihr Beginn (Koh 7,8a).“ In dieser hier zum Ausdruck gebrachten Lebensweisheit des Predigers, die auch in der rabbinischen Tradition ihre Aufnahme fand—im Midrasch *Pirke de Rabbi Eli'ezer* zumal (Kapitel 35)—, kristallisieren sich sämtliche Gedanken und Emotionen, die mich am Ende dieses Langzeitprojektes ereilen. Vor Ihnen liegt die überarbeitete und aktualisierte Fassung meiner 2004 bei der Referentin Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Elisabeth Schüssler Fiorenza und den Korreferenten Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann und Prof. Dr. Rudolf Brändle eingereichten Dissertation unter demselben Titel zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Ihr wurde an der 545. Jahresfeier der Universität Basel, dem *Dies academicus* 2005, die Verleihung des Preises der Theologischen Fakultät für die beste Dissertation im Jahr 2004 zuteil.

Jedoch auch andere Phasen dieses aufwendigen Entstehungsverlaufs wussten mit vielfältigen Reizen aufzuwarten. Der Grundstein war 1998 in der Lizentiatsarbeit *Der konzentrische Stufenrhythmus: Eine Strukturanalyse zum Hebräer* gelegt worden. Groß war die Freude, als mich Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann daraufhin zur Ausarbeitung dieser literarischen Analyse im Rahmen einer Dissertation einlud. Ihre Entstehungszeit erstreckte sich—nach Ablegen meiner Theologischen Prüfung im Jahre 1999—über einen einjährigen Forschungsaufenthalt an der Harvard University im akademischen Jahr 1999/2000, bis hin zum Ende meiner vierjährigen Anstellung als wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Neues Testament der Theologischen Fakultät der Universität Basel in den Jahren 2000 bis 2004. Einen abenteuerlichen und mit einem nachhaltigen Bildungserlebnis gekrönten Unterbruch erfuhr meine bis anhin nur in hochschulischen Gefilden betriebene Arbeit durch die Teilnahme am Lehrkurs 2001 des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes. Sie bescherte mir und fünf weiteren KollegInnen unter der vorzüglichen Leitung von Dr. phil. Hanswulf Bloedhorn, dem damaligen Direktor des German Protestant Institute of Archaeology in Jerusalem, eine zweimonatige Exkursion quer durch Israel und Jordanien an unzählige

archäologisch bedeutsame (Ausgrabungs-)Stätten. Alle drei Kontexte erwiesen sich als lehrreicher Nährboden, die konstitutiv zu meinen Forschungsergebnissen beitrugen. Lehrreich indes war auch mein Engagement als „program unit chair“ des ersten „Hebrews seminar“ im Rahmen des „international meetings“ der Society of Biblical Literature. In Zusammenarbeit mit den Mitgliedern des „steering committee“—Ellen Bradshaw Aitken (damals Harvard University, heute McGill University), Harold W. Attridge (Yale University) und Pamela M. Eisenbaum (Ilf School of Theology)—gelang es uns über die Jahre 2001 bis 2004 interessante Vorträge zum Hebräer anzubieten, deren Beste ich in einem englischen Sammelband in dieser Reihe veröffentlichen konnte (*Hebrews: Contemporary methods—new insights* [BINS 75; Leiden u. s. w.: Brill, 2005]). In diesem Rahmen stellte ich in Cambridge 2003 erstmals meine Grundthese einem weiteren Publikum vor. Gelegenheit für weitere Testläufe war jedoch auch im Deutschschweizer neutestamentlichen DoktorandInnenkolloquium, dem Basler neutestamentlichen Graduiertenkolloquium aber auch im Rahmen eines gemeinsam mit Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann in Basel angebotenen neutestamentlichen Seminars zum Hebräer im Wintersemester 2002/2003 gegeben.

Die Entstehung der vorliegenden Monographie verdankt sich nicht nur oben genannter Kontexte, ohne die großzügige Unterstützung materieller Art durch verschiedene Institutionen und Personen wäre ihr Abschluss undenkbar. In dieser Hinsicht habe ich folgenden Institutionen, die meinen Forschungsaufenthalt für angehende ForscherInnen an der Harvard University durch Nachwuchs- beziehungsweise Forschungsstipendien unterstützten, zu danken: dem Schweizerischen Nationalfonds (Forschungskommission der Universität Basel), dem Mary-Elizabeth Preiswerk-Dixon-Fonds (Basel), der Melchior und Ida Böniger-Ris-Stiftung (Basel), dem Predigerfonds (Basel), der Stiftung für Theologische und Philosophische Studien (Basel), der Stiftung für Erforschung der Frauenarbeit (Zürich) sowie meiner Heimatgemeinde Suhr (Aargau). Für subsidiäre Unterstützung nach meiner Rückkehr habe ich zu danken: der Rich Foundation, For Education, Culture & Welfare (Tel Aviv, Israel) sowie der Familie Susanne und Stefan Ganzoni-Stähli, die mir unverhofft und überraschend—nachdem mir meine Stadtwohnung aufgrund eines Umbaus gekündigt wurde—einen für das Forschen idealen Wohnraum in Basel-Landschaft zu erschwinglichen Bedingungen zur Verfügung stellten. Der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer danke ich für die großzügige Übernahme sämtlicher mit dieser Drucklegung angefallenen Unkosten.

Für die Unterstützung in formaler Hinsicht—von umfangreichen Literaturrecherchen bis hin zu „Massenbestellungen“ bin ich auch verschiedenen Bibliotheken zu Dank verpflichtet, namentlich der Andover-Harvard Theological Library, der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, der Bibliothek der Theologischen Fakultät der Universität Basel (insbesondere lic. phil., dipl. BBS Susanne Schaub) sowie der Bibliothek der Israelitischen Gemeinde Basel (insbesondere lic. iur. Edouard Selig). Für die Aufnahme dieser Monographie in die Reihe „Biblical interpretation series“ habe ich Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann für die Empfehlung, dem Herausgeber Prof. R. Alan Culpepper für die Zusage, und für die Zusammenarbeit im Verlag habe ich Louise Schouten (senior acquisitions editor of religious studies) und insbesondere Ivo Romein (editor of religious studies) zu danken, der mich jederzeit in zuvorkommender und engagierter Weise durch den Publikationsprozess begleitete, aber auch Caroline van Erp (editor) für das ansprechende Layout. Für das Erstellen der Indices bin ich Dipl. Theol. Michaela Hallermayer (Universität Regensburg) und für das Foto Julia M. Wagenseil (Basel) zu Dank verpflichtet.

Für Unterstützung in inhaltlicher Hinsicht gilt mein nachdrücklicher Dank auch demjenigen Personenkreis, der durch Fachgespräche und/oder durch sorgfältiges Lektorieren von Auszügen beziehungsweise des Gesamtmanuskripts notwendige Korrekturen und hilfreiche wie wegweisende Rückmeldungen leistete—es sind dies: Prof. Harald W. Attridge (Yale University), Prof. Ellen Bradshaw Aitken (damals Harvard University), Prof. Albert Vanhoye (Pontificio Istituto Biblico Roma), Prof. Daniel Boyarin (Berkeley University), Dr. phil. Hanswulf Bloedhorn (damals Direktor des German Protestant Institute of Archaeology Jerusalem, heute Universität Tübingen), Rav Michel Birnbaum-Monheit (Universität Basel), Dr. theol. Susanne Plietzsch (Universität Basel), lic. theol. Judith C. Wipfler (Universität Basel), lic. theol. Gabriela Brahier (Universität Basel) und schließlich Dipl. Theol. Julia U. Mack (Universität Basel). Zu großem Dank bin ich auch dem Korreferenten Prof. Dr. Rudolf Brändle (Universität Basel) verpflichtet, besonderer Dank gilt jedoch meiner Lehrerin, Mentorin, Referentin und inzwischen Freundin Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Elisabeth Schüssler Fiorenza, an die ich mich in ihrer Funktion als „academic advisor“ an der Harvard Divinity School und als Mentorin im Rahmen des Programms „Mentoring Deutschschweiz: Programm für Wissenschaftlerinnen zur Unterstützung einer akademischen Karriere“ jederzeit mit persönlichen und inhaltlichen Fragen wenden durfte, und die es an einem

kritischen Punkt der Arbeit mit einer einzigen Frage vermochte, mich auf eine, ja *die* ergiebigere Fährte zu locken. Der größte Dank allerdings gebührt meinem Doktorvater, Lehrer, Korreferenten und inzwischen Freund Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann, der schließlich den Beginn des Projektes ermöglichte und bis zu seinem Ausgang großzügig förderte und engagiert betreute.

Dr. theol. Gabriella Gelardini
Wissenschaftliche Oberassistentin am Lehrstuhl für Neues Testament
Theologische Fakultät der Universität Basel
Nadelberg 10, CH-4051 Basel
Gabriella.Gelardini@unibas.ch
<http://www.unibas.ch/theologie/PersGelardini.html>

EINLEITUNG

Der Hebräerbrief, oder besser gesagt: der Hebräer, wie im Folgenden bezeichnet, wurde in der Forschung des 20. Jahrhunderts—nach Überwindung der Annahme paulinischer Autorenschaft zumal und der sich daraus ergebenden Gattungsbestimmung als Brief—durchweg auf seinen literarischen-rhetorischen beziehungsweise rhetorischen Charakter, mal als antike Rede, mal als antike Homilie untersucht. In Folge dieser Überwindung allerdings klaffte eine nur schlecht zu ertragende historische Lücke, welche unserem *Anonymon* nicht nur den Titel eines „melchisedekitischen Wesens ohne Stammbaum“ einbrachte,¹ sondern im Zuge des *linguistic turn* auch einen zu erwartenden und bis in die 1990er Jahre währenden kompensatorischen Sturz auf den synchronen Text mit zahlreich resultierenden Aporien entfesselte. Wenn die vorliegende Untersuchung angesichts eines historischen Pessimismus einen Gegenakzent darstellt, obschon nach heutigem Stand der Forschung eine Fiktionalität des Hebräers ausgeschlossen wird, so gründet dies weniger im Bemühen, literarische Indikatoren unbedingt historisch konkret erden zu wollen, als in der bemerkenswerten Tatsache, dass innerhalb der Hebräerforschung selbst—wenngleich formkritisch am häufigsten als antike Synagogenhomilie charakterisiert—nie eine eingehende Erforschung der antiken Synagoge und ihrer Liturgie vorgelegt noch bestehende Forschungsbeiträge aus dieser Disziplin in systematischer Weise für die Hebräerauslegung fruchtbar gemacht wurden. Die wiederholte synagogale Lokalisierung ernst nehmend, lud diese Ausgangslage geradezu ein, genau dies nachzuholen, mit unerwarteten und nicht zuletzt auch historischen Deutungserträgen.

In der Antike waren Schabbatversammlungen sowohl im antiken Palästina als auch in der gesamten jüdischen Diaspora des Mittelmeerraums gängige Praxis, wie den Kronzeugen Philo von Alexan-

¹ Franz Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons: Zwei Abhandlungen* (Franz Overbeck: Werke und Nachlass 2; in Zusammenarb. mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle; Stuttgart u. s. w.: Metzler, 1994), 379–538, 393.

drien und Flavius Josephus und nicht zuletzt dem Neuen Testament zu entnehmen ist. Einen gewissen unkonturierten Eindruck davon, was in diesen Versammlungen geschah, wurde uns im Neuen Testament an verschiedenen Stellen tradiert, am deutlichsten jedoch in Lk 4,16–30 und in Apg 13,13–41. Es wurde einerseits aus der Tora und den Propheten gelesen, es wurden andererseits—falls notwendig—die zwei Lesungen übersetzt und schließlich wurde das Gelesene in Form einer Predigt erklärt. Die Lesungen erfolgten auf der Basis von Lesezyklen, deren endgültige Ausgestaltung in spätere Zeit datiert, nichtsdestoweniger dürften sich Leseusancen schon viel früher—auch schon in neutestamentlicher Zeit—herauskristallisiert haben, wie folgender Tatbestand nahe legt: Bereits ins 1. Jahrhundert v.d.Z. datierende und den biblischen Text tragende Schriftrollen weisen unterschiedliche und den Text segmentierende Spatien auf, die—so wird allgemein angenommen—in Absenz eines numerischen Referenzsystems nicht nur die einzelnen Narrative in logische Perikopen gliederten, sondern gleichzeitig auch und insbesondere den Toratext in für die synagogale Praxis bestimmte Leseeinheiten segmentierten. In sehr vielen Fällen stimmen diese Perikopen mit den später bezeugten Tora- und Prophetenlesungen des palästinischen Dreijahreszyklus überein, was die meisten Synagogenforscher zur Annahme veranlasste, dass die Lesungen aus der Tora in *lectio continua* bereits im 3. Jahrhundert vor und die zu den Toralesungen passenden Prophetenlesungen spätestens im 1. Jahrhundert nach der Zeitenwende mehr oder minder festgelegt waren, freilich nicht ohne lokale Partikularitäten und den zeitlich bedingten Verfeinerungen beziehungsweise Anpassungen, deren schwerwiegendste das Obsiegen des babylonischen Einjahreszyklus über dem palästinischen Dreijahreszyklus darstellte. Ähnlich entwickelten sich—durchaus auch vor dem Hintergrund klassischer Rhetorik—im Blick auf die die Lesungen erklärende Predigt produktionsästhetische Usancen.

Der Hebräer nun—eine ein bestimmtes Lesepaar erklärende Homilie? Um dies beantworten zu können, ist es wesentlich, sich vor Augen zu halten, dass in produktionsästhetischer Hinsicht die Toralesung, im Dreijahreszyklus *Sidra* bezeichnet, in der Einleitung der Homilie eben gerade nicht *in toto* zu zitieren, sondern in assoziativer Weise und über Zitatenkatenen meist aus den Hagiographen auf sie Bezug zu nehmen war, die Auslegung der Zitate ihrerseits hatte im *Sidra*-Eingangsvers zu enden. Die zur Toralesung passende und damals nur wenige Verse umfassende Prophetenlesung, die *Haftara*, kam jeweils im Mittelteil der Predigt zu liegen. Über eine vier Verse lange, im Mittelteil zentral posi-

tionierte *Haftara*, das längste alttestamentliche Zitat im Neuen Testament überhaupt, verfügt der Hebräer in Hebr 8,8–12, es ist dies Jer 31,31–34 (mit einer Wiederholung von Jer 31,33–34 in Hebr 10,16–17). Demgegenüber gestaltet sich die Benennung der *Sidra* entsprechend schwieriger, Hilfe bieten dabei spätere Rekonstruktionen des palästinischen Dreijahreszyklus, ihnen zufolge gehörte zur genannten *Haftara* die *Sidra* Ex 31,(17b)18–32,35. Frappierendstes Indiz, dass dies auch die *Sidra* des Hebräers sein dürfte, ist in Hebr 4,4 gegeben, das auf den ersten Blick Gen 2,2 und auf den zweiten jedoch auch Ex 31,17b zitieren muss, der Vers also, der entweder unmittelbar vor einer in Ex 31,18 beginnenden *Sidra* oder gar der erste Vers einer in Ex 31,17b beginnende *Sidra* darstellt. Ein weiteres Indiz ist in der thematischen Logik der beiden Lesungen gegeben, deren Polarität zwischen dem verurteilten Bundesbruch der *Sidra* und der tröstlich vermittelten Bundeserneuerung der *Haftara* sich im Hebräertext wieder findet.

In den Rekonstruktionen des im Monat Nissan beginnenden Dreijahreszyklus kommt das genannte Lesepaar ungefähr in die erste Woche des Monats Aw zu liegen, die Woche, die auf den wichtigsten und bereits in Sacharja bezeugten Fasttag des jüdischen Kalenders, des neunten Aw (hebr. *Tischa be-Aw*) vorausweist. Dieser Fasttag, der die Sünden Israels und ihre daraus resultierenden auch historischen Katastrophen betrauert, wurde auf diese erste Sünde des Götzendienstes am Sinai zurückgeführt, weswegen wohl in gaonäischer Zeit und bis heute verbindlich diese Lesung aus Ex 32–34 für Fasttage eingeführt wurde. Der darin beschriebene Mittlerdienst des Mose, der eine Sühne und die Bundeserneuerung erwirkte, wurde in rabbinischer Literatur als der proleptische *Jom Kippur* gedeutet, zelebriert vom proleptischen Hohepriester Mose. Dabei schlug der narrative Zeitraum von achtzig Tagen, vom Zeitpunkt des Erhaltes der ersten Bundestafeln bis zum Zeitpunkt des Erhalts der zweiten Bundestafeln, liturgiegeschichtlich als die zehn besonderen Schabbate zu Buche. Denn die achtzig Tage wurden später im Zuge kalendarischer Anpassungen auf den 17. Tammus bis auf den 10. Tischri verlegt, so dass mit dem 17. Tammus die Zerstörung der ersten Gesetzestafeln assoziiert wurde, an den sich drei Schabbate mit Mahnpredigten fügten, mit dem 9. Aw (*Tischa be-Aw*) wurde das Einzugsverbot ins verheißene Land verbunden—das in Hebr 3–4 über das Zitat aus Ps 95 eingeführt wird und dessen dreimalig zitierte 7. Vers sich als geeigneter Titel dieser Monographie anbot—, an diesen fügten sich sieben Schabbate mit Trostpredigten, so dass am Ende dieser achtzig Tage, am 10. Tischri die Vergebung dieser und anderer

Sünden am höchsten Feiertag des *Jom Kippur* gefeiert wurden. Auch die liturgische Korrespondenz zur erwähnten Polarität in Gestalt des *Tischa be-Aw*, der Sünden anmahnt und betrauert, und des *Jom Kippur*, der Sühne für diese Sünden schafft, lässt sich im Hebräer wieder finden, dies nicht zuletzt in seiner formalen Selbstbezeichnung als „Wort der Ermahnung“ (Hebr 13,22). So ist im Blick auf das angesprochene Kollektiv des Hebräers die Sünde eine semantische Konstante und die Sühne hier jedoch nicht durch Mose, sondern im Vergleich zu ihm durch den messiansichen Mittler Christus endgültig ermöglicht. Nach rabbinischer Auffassung—wie auch schon im Hebräer—ist *Tischa be-Aw* einerseits der liturgische Tiefpunkt, andererseits jedoch auch der Tag, an dem dieser endzeitliche Mittler geboren wird (Hebr 1,5; 5,5). Da historische Katastrophen theologisch als Folge der Sünde und des Bundesbruchs gedeutet wurden, verbanden sich mit diesem wichtigsten Fasttag *Tischa be-Aw* auch die Zerstörungen des Ersten wie Zweiten Tempels, die in der Exilierung—dem Landverlust durch Feinde—ihre Entsprechung zum Narrativ des Einzugsverbots in Num 13–14 hatten.

War somit die Begleiterscheinung des Bundesbruchs immer auch Erbstatus- und Erbverlust, musste logischerweise die Bundeserneuerung diese Verluste in ihrer Wiederherstellung umkehren. Doch hier weist der Hebräer eine bemerkenswerte Partikularität auf, denn die Rückerstattung des Landerbes ist in den Himmel verlagert. Sollte dies historisch bedingt sein, dann wäre hier eine kompensatorisch bedingte Verlagerung in den Himmel angezeigt, denn nach 70 d.Z. waren reale Chancen einer Rückkehr für exilierte Kriegsgefangene nicht in Sicht. An solche bürgerlose und sozial benachteiligte (ehemalige) Kriegsgefangene und Sklaven in Rom könnte sich unsere Predigt gerichtet haben. Ihre Botschaft hätten sie in allen Facetten verstanden, von Sünde zu Bundesbruch, von Verwerfung zu Erbverlust, von Bedrohung zu Feinden, bis hin zur Hoffnung auf Sühne und deshalb einen kompensatorisch in den Himmel verlagerten Kult, oder präziser: eine Fokussierung auf den einzig verbliebenen Kult, den man sich in antiker Kosmologie immer schon exakt über dem verloren gegangenen vorstellte und der schon immer die Vorlage des irdischen Kultes gewesen war. Dabei könnten die Ausführungen über einen potenteren Sohn im Dienst des himmlischen Vaters gegenüber dem flavisch inszenierten Kaiserkult eines Verspasian und Titus gerade im Zuge ihres Sieges in Palästina als subversive rhetorische Gegenstrategie gedient haben, könnten andererseits jedoch auch Einführung einer martyrologischen Rhetorik anzeigen, die seine HörerInnen—beispielsweise im Falle von

erzwungenem Götzendienst—an den (Todes-)Ort außerhalb des Lagers einzuladen beabsichtigte, um dort dem Sohn im Einzug in den Himmel zu folgen.

Der oben dargestellte hermeneutische Ansatz generiert nicht bloß eine kongruente Teil- und Gesamtinterpretation, er erlaubt auch die Einführung der These, dass der Hebräer das erste literarische Zeugnis der beiden erwähnten Lesungen darstellt, die darüber hinaus in Verbindung mit *Tischa be-Aw* und somit einer zyklischen Lesetradition stehen. Mit diesen Einzelaussagen lässt sich freilich weder eine frühjüdische und urchristliche Liturgiegeschichte noch Formkritik rekonstruieren, wohl aber unterstützen sie die Annahme, dass das—was explizit erst aus späterer Zeit bekannt ist—schon viel früher existierte.

Folgende methodischen Schritte generierten den eben beschriebenen Gesamtertrag: Der erste Teil bietet einen chronologischen Aufriss der Hebräerforschung des 20. und 21. Jahrhunderts (s. 1). Die erhobenen Daten werden anschließend und besonders im Blick auf die jeweils verwendeten Methoden, die resultierenden Gliederungen und theologischen Schwerpunktsetzungen kategorisiert und evaluiert (s. 2). Der Ertrag der ersten beiden Kapitel hebt insbesondere das geradezu axiomatisch vertretene Postulat des rhetorischen Charakters des Hebräers hervor (s. 2.4). Diesen forschungsgeschichtlichen Ausführungen wird meine eigene und dem exegetischen Vorverständnis dienende Strukturanalyse in Form eines konzentrischen Stufenrhythmus⁷ angefügt (s. 3). Auch sie nennt die Methode, die resultierende Gliederung und theologische Schwerpunktsetzung; der Ertrag des dritten Kapitels hebt insbesondere die Zentralstellung des jeremianischen Zitats aus Jer 31,31–34 hervor (s. 3.4).

Die meistgenannte formkritische Bestimmung des Hebräers als Synagogenhomilie, gemeinsam mit der weithin anerkannten Bedeutung der alttestamentlichen Zitate und des Jeremiazitates zumal, legt es nahe, im zweiten Teil den antiken synagogalen Kontext näher zu untersuchen und vor allem die zahlreichen Bezüge zum Hebräertext festzustellen und festzuhalten. Unter der Prämisse, dass Religionen in der Antike eingebettet waren, und dass die Trennung von Judentum und Christentum noch nicht flächendeckend vollzogen war und aufgrund des Inhalts eine mehrheitlich jüdische Ethnie angesprochen sein musste, erfolgt die Untersuchung der antiken Synagoge im Blick auf ihre Nomenklatur, ihre Distribution, ihre Rechtslage, ihre Architektur, ihre Funktion sowie ihre Organisation und ihr Personal (s. 4). Daran fügt sich eine Untersuchung der antiken Synagogenhomilie im Kontext der synago-

galen Liturgie an, dies erfolgt im Blick auf ihre Funktion, ihre lesezyklische Basis, ihre zwei sich ergänzenden Lesungen aus Tora und Propheten, ihre formkritischen Aspekte und ihre Wechselbeziehung zu Fest- und Fastkalender (s. 5). Die mit *Tischa be-Aw* übereinstimmende Motivik des Hebräers lässt sich insbesondere durch die abschließende und mit dem Hebräer vergleichende Motivanalyse aller relevanten alttestamentlichen und aller je zu *Tischa be-Aw* in der Synagoge gelesenen Texte feststellen (s. 6), so dass diese These als hermeneutischer Ansatz der folgenden Hebräerauslegung zugrunde gelegt werden kann.

Der dritte Teil dieser Untersuchung legt zunächst das methodische Vorgehen der nachfolgenden Auslegung dar. Auf der Basis des erwähnten hermeneutischen Ansatzes sollen acht unterschiedliche Bereiche analysierende Lekturedurchgänge die Erträge je für sich präsentieren, so dass die ersten drei Lektüren den Text im Blick auf die Struktur und die Textsemantik, den Inhalt und den Kontext und im Blick auf den Intertext—den alttestamentlichen, den jüdisch-hellenistischen und rabbinischen zumal—untersuchen, die vierte und fünfte Lektüre soll den (impliziten) Autor hinsichtlich seiner pragmatischen Argumentation und hinsichtlich seiner theologischen Konzepte in den Blick nehmen, die sechste Lektüre die (impliziten) AdressatInnen sowie den sozio-historischen Kontext untersuchen, die siebte Lektüre den Text in subjektiver Distanzierung kritisch-hermeneutisch beurteilen, und achtens schließlich sollen die exegetischen Erträge in den Horizont aktueller Hebräerforschung gestellt werden (s. 7). Diesen methodischen Vorüberlegungen fügt sich das umfangreichste letzte Kapitel an, in welchem die fünf herausgearbeiteten Hauptabschnitte diesen acht Lesungen unterzogen werden (s. 8), hierbei bestätigt sich der hermeneutische Ansatz, der die Gesamtanlage des Hebräers im polaren Schema von „Bundesbruch durch Ungehorsam mit resultierendem Erbstatus- und Erbverlust“ und der „Wiedergutmachung durch messianisch vermittelte Bundeserneuerung und resultierender Wiederherstellung des Erbstatus und Erbes“ liest. Vor diesem Hintergrund lassen sich sämtliche Themen—zumal auch problematische und scheinbar divergierende—harmonisch ins Gesamtkonzept einfügen, im ersten Hauptabschnitt Hebr 1–2 der Titel und der Sohn-Engel-Vergleich (s. 8.2.8), im zweiten Hauptabschnitt Hebr 3–6—neben dem Strukturproblem—das Motiv der Ruhe und der verweigerten Bußerneuerung (s. 8.3.8), im zentralen Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,18 der Sohn als Hohepriester und die Kultrelativierung (s. 8.4.8), im vierten Hauptabschnitt Hebr 10,19–12,3

die Funktion der *Exempla Fidei* (s. 8.5.8) und im fünften Hauptabschnitt Hebr 12,4–13,25 schließlich der Ort „außerhalb des Lagers“ (s. 8.6.8). Einem endständischen Ertrag folgt ein Ausblick in Angabe möglicher und lohnenswerter Anknüpfungspunkte.

TEIL I

DIE HEBRÄERFORSCHUNG: CHRONOLOGISCHER AUFRISS
DES 20. UND 21. JAHRHUNDERTS—KATEGORIALER
ÜBERBLICK UND EVALUATION—DER
KONZENTRISCHE STUFENRHYTHMUS

KAPITEL I

CHRONOLOGISCHER AUFRISS DES 20. UND 21. JAHRHUNDERTS

1.1. *Ziel—Eingrenzung—Definitionen*

1.1.1. *Ziel*

Das erste Kapitel dieses ersten Teils präsentiert die bis heute am Hebräer angewandten (Gliederungs-) *Methoden* sowie die daraus resultierenden *Gliederungen*¹ und *theologischen Schwerpunktsetzungen*—sofern genannt—in *chronologischer* Reihenfolge. Dieser chronologische Aufriss der Hebräerforschung zeichnet demnach die wichtigsten Forschungsetappen und Wendepunkte nach, bietet einen Einblick in Kernaussagen der jeweiligen Schulen und ihrer repräsentativen VertreterInnen und legt schließlich die an den jeweiligen Entwürfen geübte Kritik dar beziehungsweise nimmt eine erste Evaluation vor.

Das zweite Kapitel zeigt und evaluiert die im ersten vorgestellten und um weitere ergänzten Entwürfe im *kategorialen* Überblick: Zum einen die in der Hebräerforschung verwendeten (Gliederungs-) *Methoden* (s. 2.1), zum anderen die resultierenden *Gliederungen* (s. 2.2), und schließlich die daraus abgeleiteten *theologischen Schwerpunktsetzungen* (s. 2.3).² Abschließend wird festgehalten, was die wichtigsten Einsichten und Leistungen der Hebräerforschung in diesen Forschungsfeldern im letzten Jahrhundert waren und wo eine heutige Strukturanalyse zur Ausarbeitung eines exegetischen Vorverständnisses anzusetzen hätte (s. 2.4).

Das dritte Kapitel schließlich bietet nach eigenen *methodischen* Überlegungen (s. 3.1) eine *Gliederung* nach dem Muster des konzentrischen Stufenrhythmus (s. 3.2), erörtert die eigene *theologische Schwerpunktsetzung* (s. 3.3) und hält schließlich den Ertrag fest (s. 3.4).

¹ Eine tabellarische Wiedergabe der Gliederungen erfolgt nur bei den wichtigsten Werken.

² Nicht alle aufgeführten ForscherInnen machten allerdings zu jeder erwähnten Kategorie Aussagen.

1.1.2. *Eingrenzung*

Der zugrunde gelegte zeitliche Horizont umfasst das 20. sowie das angehende 21. Jahrhundert.³ Es wurden in erster Priorität Monographien und Aufsätze zum Thema, in zweiter Priorität repräsentative Hebräercommentare⁴ und in dritter Priorität wenige relevante neutestamentliche Einleitungen jeweils in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache berücksichtigt.⁵

Aspekte der Hebräerforschung aus früheren Jahrhunderten, „Klassiker“ des 18. und 19. Jahrhunderts zumal, wurden nur insofern thematisiert, als sie für die besagte Periode von Bedeutung sind. Zudem sei diesbezüglich auf bereits vorhandene Untersuchungen verwiesen.⁶

1.1.3. *Definitionen*

Für die Kategorisierung und Evaluierung der einzelnen Entwürfe wurde eine für die Hebräerforschung typische Nomenklatur verwendet, sie sei zum besseren Verständnis der nachfolgenden Ausführungen kurz vorgestellt:

- (1) Im Blick auf die dargestellten Methoden wurde zwischen der *semantischen* (Bedeutung von Worten und Sätzen) und der *syntaktischen* Ebene (Grammatik von Worten und Sätzen) unterscheiden.
- (2) Methoden, welche den semantischen Aspekt betonen, wurden als *thematische*, und unter anderem solche, welche den syntaktischen Aspekt betonen, als *formale* Methoden bezeichnet.
- (3) Weiter wurde zwischen der *Mikro-* und *Makrostruktur* unterscheiden, wobei Letzteres die hierarchisch oberste textliche Gliederung

³ Je nach Anzahl der Untersuchungen erfolgte ihre Darstellung in zeitlichen Segmenten von entweder zehn oder zwanzig Jahren.

⁴ Wissenschaftliche Commentare wurden gegenüber solchen, die lediglich Predigt-hilfe oder Einführung für eine allgemeine Leserschaft sein wollen, bevorzugt.

⁵ Bei mehreren Auflagen eines Werkes wurde—sofern zugänglich—die jeweils aktuellste Ausgabe berücksichtigt; bei besonders wichtigen wurde die Thesenentwicklung anhand editionsgeschichtlicher Angaben nachgezeichnet.

⁶ Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (bearb. und erw. Aufl. von ¹1963; Paris: De Brouwer, ²1976), 14; Helmut Feld, „Der Hebräerbrief: Literarische Form, religionsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Fragen,“ *ANRW* 25.4:3522–3601, 3525–3528; George H. Guthrie, *The structure of Hebrews: A text-linguistic analysis* (Biblical studies library; ¹1994; Grand Rapids: Baker Books, 1998), [3]–8.

rungsebene bezeichnet. Die verschiedenen ForscherInnen haben Gliederungen von einer bis zu fünf⁷ Strukturebenen vorgestellt.

- (4) Schließlich fanden Methoden Anwendung, welche besonders die *chronologisch-evolutionäre* Bedeutungsentwicklung durch Sinnträger berücksichtigen, wie beispielsweise die Diskursanalyse, die außerdem den jeweiligen Abschnitten eine *Funktion* im Rahmen der Gesamtargumentation zuweist. Im ausschließenden Gegensatz dazu untersuchen andere Methoden die *topologische* Position von Sinnträgern innerhalb der Textlandschaft.

1.2. Das 20. Jahrhundert

1.2.1. Vorgeschichte: Kephalaia—Kapiteileinteilung und Zweiteilung—Bengel

(1) *Kephalaia*

Älteste Praxis neutestamentlicher Textgliederung waren die in griechischen Handschriften verwendeten *Kephalaia* und für die Evangelien zusätzlich die eusebianischen Sektions- und Kanonzahlen. Die *Kephalaia* sind auf dem Inhalt beruhende Perikopenüberschriften, die in einer Liste zusammengefasst, jeweils vor den Text einer betreffenden neutestamentlichen Handschrift (und an den oberen Rand der Seite) gesetzt wurden.⁸

Die jeweils am häufigsten verwendeten *Kephalaia* sind am inneren Rand des NA²⁷ als kursive Zahlen aufgeführt.⁹ Diesem entsprechend

⁷ Beispiele für Gliederungen auf fünf hierarchischen Ebenen sind: Eduard Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer* (Nachdr. aus KNT 14, Leipzig: Deichert, ²⁻³1922; bearb. und erw. Aufl. von ¹1913; Wuppertal: Brockhaus, 1987), xxvi–xxxiii; William MacDonald, *The Epistle to the Hebrews: From ritual to reality* (c¹1971; Neptune: Loizeaux Brothers, ^{1/2}1976); Homer A. Kent, *The Epistle to the Hebrews: A commentary* (¹1972; Winona Lake: BMH Books, 2000), 28–31; Harald Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (ThHK 16; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988), [vi–viii], 4–6; John Phillips, *Exploring Hebrews: An expository commentary* (The John Phillips commentary series; bearb. Aufl. von ¹1977; Grand Rapids: Kregel, 2002), [5–6].

⁸ Kurt Aland und Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik* (bearb. und erw. Aufl. von ¹1982; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1989), 256–257, 259; vgl. auch Guthrie, *The structure of Hebrews*, [3].

⁹ *Das Neue Testament: Griechisch und Deutsch* (hg. im Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, Westfalen von Barbara Aland und Kurt Aland; bearb. und um die Papyri 99–116 erw. Aufl. von ¹1986; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft und Katholische Bibelanstalt, ⁴2003), 38*.

wurde der Hebräer in der Antike in zweiundzwanzig Perikopen gegliedert: nämlich in Hebr 1,1–4; 1,5–2,8; 2,9–18; 3,1–19; 4,1–10; 4,11–5,10; 5,11–6,12; 6,13–20; 7,1–10; 7,11–8,6; 8,7–9,10; 9,11–10,4; 10,5–23; 10,24–31; 10,32–39; 11,1–40; 12,1–11; 12,12–17; 12,18–29; 13,1–8; 13,9–19; 13,20–25.¹⁰

(2) Kapiteleinteilung und Zweiteilung

Einen Wendepunkt markierte die Einführung der Kapiteleinteilung im 13. sowie der Verseinteilung im 16. Jahrhundert.¹¹ Diese mittelalterliche Kapiteleinteilung machten sich Kommentatoren als vorgegebene und an Stelle einer eigenen Gliederung immer wieder zu Nutze.¹²

In der Folge sollte der Hebräer, wenn überhaupt,¹³ bis einschließlich ins 19. Jahrhundert—und teilweise noch im 20. Jahrhundert¹⁴—zumeist zweigeteilt werden, nämlich in einen dogmatischen (Hebr 1,1–10,18) und in einen paränetischen Teil (Hebr 10,19–13,25).¹⁵ Seltene Abweichungen dieser Zweiteilung trennten den Hebräer nach 2,4,¹⁶ nach 10,31,¹⁷ nach 10,39¹⁸ oder nach 12,29.¹⁹ Der Grund dieser inzwischen überholten Praxis lag in der bis dahin noch nicht widerlegten Annahme paulinischer Verfasserschaft, dessen Episteln stets im formalen Indikativ-Imperativ-Schema rezipiert worden waren.

¹⁰ *Das Neue Testament*, Aland und Aland, [563]–587.

¹¹ Aland und Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 236.

¹² So z.B. William Neil, *The Epistle to the Hebrews: Ritual and reality* (TBC; ¹1955; London: SCM, ³1968), 5–8; MacDonald, *The Epistle to the Hebrews*; H. Orton Wiley, *The Epistle to the Hebrews* (hg. von Morris A. Weigelt; bearb. Aufl. von ¹1959; Kansas City: Beacon Hill, ²1984), [9].

¹³ Die fortlaufende Auslegung unter gänzlichem Verzicht auf eine Gliederung findet sich z.B. bei Martin Luther, *Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518* (übertr. von Georg Selbig; Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1930).

¹⁴ Z.B. Kent, *The Epistle to the Hebrews*, 11, 28–31.

¹⁵ Feld, „Der Hebräerbrief“, 3525.

¹⁶ Johann Albrecht Bengel, *Gnomon: Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Anmerkungen* (übers. von C.F. Werner; 3 Bde.; Nachdr. von ³1876; Stuttgart: Steinkopf, ⁷1960), 3:600–712, 601–602.

¹⁷ Hermann von Soden, *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas* (HC 3/2; bearb. und erw. Aufl.; Freiburg i.B. u.s.w.: Mohr Siebeck, ³1899), 1–114, 10–11.

¹⁸ Jean Héring, *The Epistle to the Hebrews* (übers. von A.W. Heathcote und P.J. Allcock; London: Epworth, 1970), xvi.

¹⁹ Craig S. Keener, *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe* (übers. von Denzel und Naumann; 3 Bde.; ¹1993; Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998), 3:[187]–251, 189.

(3) Johann Albrecht Bengel (1742)

Ein erster Meilenstein neuzeitlicher Auslegung war mit dem 1742 erschienen *Gnomon novi testamenti* von Johann Albrecht Bengel gesetzt.²⁰ Nicht zu Unrecht als „Glanzstück pietistischer Exegese von bleibendem Wert“ bezeichnet,²¹ beobachtete Bengel darin eine Technik der Themenankündigung²² sowie die zentrale Bedeutung des Alten Testaments für die Auslegung des Hebräers. Darüber hinaus bemerkte er, dass „die Lehre und die Nutzenanwendung jeden Orts durch eine Schlussfolge (in dem Wörtlein: *darum*) verknüpft“ seien. Seiner Zeit voraus zählte er demzufolge auch Hebr 2,1–4 sowie Hebr 3,1–5,3 zur Paränese.²³

Obwohl Bengel noch von einer paulinischen Verfasserschaft ausging und damit auch zu den Vertretern einer Zweiteilung gehörte (s. 1.2.1 [2]),²⁴ leistete seine Beobachtung des literarischen Gattungswechsels einer definitiven Absage an diese Prämisse im folgenden Jahrhundert Vorschub. Denn dieser Gattungswechsel ließ sich mit der Zweiteilung, welche sich am Aufbau paulinischer Briefliteratur orientiert hatte, nicht mehr vereinbaren. Dies äußerte sich bei Bengel in einer abweichenden Zweiteilung (Zäsur nach Hebr 2,4, s. 1.2.1 [2]). Die spätere Absage an eine paulinische Verfasserschaft hatte daher nicht nur unwiderruflich die Plausibilität der Zweiteilung in Frage gestellt, sondern in der Folge auch das formkritische Problem des Hebräers heraufbeschworen.

Den Inhalt und somit die theologische Schwerpunktsetzung fasste Bengel zusammen in: „Die Herrlichkeit Jesu Christi leuchtet hervor.“²⁵ Mit dieser Einschätzung unterschied er sich nicht von seinen Vorgängern. Christi Superiorität, dessen *excellencia*, gegenüber der alttestamentlichen Kultinstitution war bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts die maßgebliche theologische Schwerpunktsetzung der Hebräerauslegung.

²⁰ *Gnomon novi testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas, sensuum coelestium indicatur* (4 Bde.; Tübingen: o. V., 1742).

²¹ Martin Brecht, „Bengel, Johann Albrecht (1687–1752),“ *TRE* 5:583–589, 587.

²² Bengel, *Gnomon*, 3:600: „Die Lehr- und Schreibart Pauli ist ebenfalls leichtlich zu erkennen; denn er setzte jeder Abhandlung den Hauptsatz und die Eintheilung voran, 2,17.“

²³ Bengel, *Gnomon*, 3:600–602.

²⁴ Bengel, *Gnomon*, 3:600.

²⁵ Bengel, *Gnomon*, 3:601.

1.2.2. 1901–1920: Thien—Haering

(1) F. Thien (1902)

Im Jahre 1902 verwendete F. Thien erstmals die Themenankündigung als Strukturmittel für den ganzen Hebräer. In seinem Aufsatz „Analyse de l'épître aux Hébreux,“²⁶ in welchem Bengel keine Erwähnung fand (s. 1.2.1 [3]), markierten drei Themenankündigungen—Hebr 2,17, Hebr 5,9–10 sowie Hebr 10,38–39—die drei Hauptteile des durch ihn als *Corpus orationis* bezeichneten Hebräers, der in theologischer Sicht nichts anderes als ein Wort der Ermahnung sein wolle.²⁷

I. Nach einer Einleitung (Hebr 1,1–2,18) würden II. die in der ersten Themenankündigung in Hebr 2,17 enthaltenen und den Hohepriester Jesus beschreibenden Attribute „barmherzig“ und „treu“ nämlich in inverser Reihenfolge die Abschnitte Hebr 3,1–4,13 (treu) und Hebr 4,14–5,10 (barmherzig) abstecken und zusammen den ersten Hauptabschnitt (Hebr 3,1–5,10) festlegen. III. Die in der zweiten Themenankündigung in Hebr 5,9–10 enthaltenen Werks- und Amtsbezeichnungen, das „Heilswerk Jesu“ und der „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks,“ würden den zweiten Hauptabschnitt (Hebr 5,11–10,39) festlegen, und diesen wiederum in inverser Reihenfolge in vier Abschnitte teilen: einer Einleitung Hebr 5,11–6,20, Hebr 7,1–28 (Amtsbezeichnung), Hebr 8,1–10,18 (Heilswerk Jesu) und schließlich einer Zusammenfassung Hebr 10,19–39. IV. Die dritte Themenankündigung in Hebr 10,38–39, würde—diesmal nicht invers entfaltet—den dritten Hauptabschnitt (Hebr 11,1–12,29) festlegen, und diesen in die Abschnitte „Glauben des Gerechten“ Hebr 11 und „Glauben der Adressaten“ Hebr 12 teilen. V. Das letzte Kapitel (Hebr 13,1–25) bestimmte Thien schließlich als Konklusion des ganzen Buches.²⁸

Neu beobachtete Thien *l'enchaînement des idées*,²⁹ eine Entdeckung, die Léon Vaganay nahezu vierzig Jahre später zu einer Gliederungsmethode ausarbeiten sollte (s. 1.2.4 [2]). In einer Zeit größter Wertschätzung historisch-kritischer Geisteswissenschaft und Philologie wurde Thien somit für die Hebräerforschung Wegbereiter einer zunächst aus-

²⁶ *RBI* 11 (1902): [74]–86.

²⁷ Thien, „Analyse de l'épître aux Hébreux,“ 79, 86.

²⁸ Thien, „Analyse de l'épître aux Hébreux,“ [74]–86.

²⁹ Thien, „Analyse de l'épître aux Hébreux,“ 86.

schließlich frankophonen Methodenschule. Sie sollte in der Folge den Hebräer vor allem auf literarisch-rhetorische Stilmittel des semitisch-hellenistischen Kulturraums hin untersuchen, mittels welcher der Autor—so ihre Annahme—den Text gegliedert habe. Über ihn schrieb Albert Vanhoye beinahe sechzig Jahre später kritisch und gleichzeitig lobend: „F. Thien retombe donc ici dans le péché commun: il s'écarte du texte, pour reconstruire l'Épître selon ses vues personnelles. N'ayant pas songé à exploiter ses découvertes jusqu'à mettre au point de nouveaux procédés d'analyse, il s'en tient finalement à la méthode conceptuelle.“³⁰

(2) Th. Haering (1917/1918)

In den Jahren 1917/1918 publizierte Th. Haering einen Aufsatz³¹ mit dem Anliegen: „Die folgenden Blätter möchten sich [...] mit der vielleicht unscheinbaren und wenig verhandelten [Frage] des Gedanken-zusammenhangs [beschäftigen], in der Hoffnung, dass dadurch die leitenden Gedanken des Briefes deutlicher herausgearbeitet werden können.“³² Seine Erörterungen ließen ihn zur expliziten Ansicht gelangen, dass der Autor des Hebräers neben dem Gattungswechsel „das Schema der antiken Rede“ benutze, wobei die Gedankenordnung selbst bei Ablehnung dieses Schemas gewährleistet bliebe.³³

Haering gliederte den Hebräer in die—wie er schrieb—vier Bestandteile einer antiken Rede,³⁴ nämlich I. in das Proömium (Hebr 1,1–4,16), II. in die Erläuterung (Hebr 5,1–6,20), III. in die Ausführung des Themas (Hebr 7,1–10,18) und schließlich IV. in den Epilog (Hebr 10,19–13,21).³⁵

³⁰ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 24.

³¹ „Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs: Julius Kaftan zum 70. Geburtstag,“ *ZNW* 18 (1917/1918): 145–164.

³² Haering, „Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs,“ 145; ähnliches schon Martin Kähler, *Neutestamentliche Schriften: In genauer Wiedergabe ihres Gedankenganges dargestellt und durch sie selbst ausgelegt* (Libelli 182; Nachdr. von ²1889; ¹1880; Darmstadt: WBG, 1968), 1–47.

³³ Haering, „Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs,“ 156.

³⁴ Wobei er hinsichtlich einer rhetorischen Gattungsbestimmung unspezifisch blieb.

³⁵ Haering, „Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs,“ 156–163; Abgesehen von einem Epilog, der bis ans „Ende“ zu Hebr 13,25 reichte, stimmte Hans Windisch (*Der Hebräerbrief* [HNT 14; bearb. Aufl. von ¹1913; Tübingen: Mohr Siebeck, ²1931], 8) mit ihm überein.

Mit seiner Rhetorischen Kritik *avant la lettre* hatte Haering in Niels Hemmingsen (16. Jh.)³⁶ und in Hermann von Soden (19./20. Jh.)³⁷ seine Vorläufer, und es sollten ihnen noch viele folgen (s. 1.2.8 [3]; 2.1.2 [3]).

1.2.3. 1921–1930: Nairne und Riggenbach—Moffatt—Büchsel

(1) Alexander Nairne (1921) und Eduard Riggenbach (1922)

Eine thematische Dreiteilung des Hebräers schlug Alexander Nairne 1921 vor.³⁸ Nairne nannte wie viele ExegetInnen, die bewusst oder unbewusst nach thematischen beziehungsweise semantischen Kriterien gliederten, keine explizite (Gliederungs-)Methode (s. 2.1.1 [1]).³⁹

I. Hebräer 1,1–4,16 waren für ihn die Vorbereitung zum lehrhaften II. Hauptabschnitt in Hebr 5,1–10,18 mit dem Hauptthema des ewigen Hohepriester. III. Der Abschluss des Buches würde die Ermahnung in Hebr 10,19–13,25 bilden, mit der Aufforderung, den durch den Hohepriester eröffneten Eingang zu betreten.⁴⁰

Insofern wies Nairne der theologischen Schwerpunktsetzung in der hohepriesterlichen Christologie die Funktion der Ermahnung der AdressatInnen zur Glaubenstreue gegenüber Jesu zu, in Abwendung eines drohenden „Rückfalls“ in das Judentum.⁴¹

Eine davon abweichende aber ungleich detailliertere Gliederung in drei Hauptabschnitte legte der blinde Basler Neutestamentler Eduard Riggenbach 1922 in seinem Kommentar vor.⁴² Er teilte den Text wie Nairne implizit nach thematischen Kriterien in I. Hebr 1,1–4,13 mit dem Thema der Erhabenheit des neutestamentlichen Offenbarungs-

³⁶ Kenneth Hagen, *Hebrews: Commenting from Erasmus to Bèze 1516–1598* (BGBE 23; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981), 80–81.

³⁷ Wobei von Sodens (*Der Hebräerbrief*, 6–7, 11 und ders., *Urchristliche Literaturgeschichte: Die Schriften des Neuen Testaments* [Berlin: Duncker, 1905], 127–138, 128–130) Proömium lediglich bis zu Hebr 4,14 reichte.

³⁸ *The Epistle to the Hebrews* (CBSC; bearb. Nachdr. von ¹1921; Colchester: Spottiswoode, Ballantyne & Co., 1957).

³⁹ Obwohl Nairne (*The Epistle to the Hebrews*, [ix]) die Verflechtung der Gattungen erwähnte, erinnert seine Zuordnung der theologischen Argumentation zum zweiten Hauptabschnitt und der Paränese zum dritten Hauptabschnitt an die oben behandelte Zweiteilung.

⁴⁰ Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, xi–xii.

⁴¹ Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, [ix], xlix.

⁴² *Der Brief an die Hebräer*.

trägers und den Folgen des Unglaubens, II. Hebr 4,14–12,29 mit dem Thema des vollkommenen Hohepriestertums Christi und der Glaubenspflicht und sah diesen III. in den Schlussworten Hebr 13,1–25 enden.⁴³

Auch er sah die christologische Schwerpunktsetzung im Dienste der Abwendung einer drohenden Apostasie, jedoch anders als bei Nairne nicht vom Christentum zurück ins Judentum, sondern mit Bezug auf Hebr 3,12 als einen „Abfall vom lebendigen Gott.“⁴⁴

Wie Haering hatten auch Nairne und Riggenbach ihre Vorläufer, nämlich in Heinrich Bullinger (16. Jh.)⁴⁵ und in Franz Delitzsch (19. Jh.).⁴⁶ Und wie der Einteilung nach Prinzipien antiker Rhetorik, waren in folgenden Jahrzehnten auch der Dreiteilung zahlreiche AnhängerInnen beschieden (s. 1.2.5 [3]; 2.2.2).

(2) James Moffatt (1924)

Ein neues Phänomen, nämlich die explizite strukturelle und methodische Agnosie war erstmals 1924 im Kommentar von James Moffatt anzutreffen.⁴⁷ Moffatt schrieb: „It is artificial to divide up a writing of this kind, which is not a treatise on theology, and I have therefore deliberately abstained from introducing any formal divisions and subdivisions in the commentary. The flow of thought, with its turns and windings, is best followed from point to point.“⁴⁸ Eigenartig mutet an, dass Moffatt schließlich dennoch den Hebräer in achtzehn thematische Abschnitte beziehungsweise vier Hauptabschnitte gliederte.⁴⁹

Auch Moffatt determiniert die theologische Schwerpunktsetzung in der Christologie, so schrieb er: „So far as the general plan goes, it is

⁴³ Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, xxvi–xxxiii.

⁴⁴ Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, xxiii–xxiv.

⁴⁵ Hagen, *Hebrews*, 24–26.

⁴⁶ Franz Delitzsch (*Commentar zum Briefe an die Hebräer: Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung* [Leipzig: Dörffling & Franke, 1857], [1], [200], [264], [476]) sah seinen ersten Hauptabschnitt in Hebr 5,10 enden. Hebräer 5,11–6,20 legte er als Übergang zum zweiten Hauptabschnitt fest.

⁴⁷ *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC; Nachdr. von 1924; Edinburgh: T&T Clark, 1975).

⁴⁸ Moffatt, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews*, xxiii–xxiv.

⁴⁹ *Ibid.*; Moffatts Beispiel folgte Theodore H. Robinson (*The Epistle to the Hebrews* [MNTC; 1933; London: Hodder and Stoughton, 1953], xix–xx), der in dem von seinem Vorbild herausgegebenen Kommentar lediglich fünfzehn Themenblöcke festlegte.

determined by the idea of the finality of the Christian revelation in Jesus the Son of God.“⁵⁰

Obschon Moffatts Kommentar auf viel Zustimmung traf, fand die explizite strukturelle Agnosie keinen Widerhall in der Hebräerforschung. Sie wurde zu Recht gar als „Niederlage“ gegenüber dem Text bezeichnet (s. 2.1.1 [2]).⁵¹

(3) Friedrich Büchsel (1928)

Friedrich Büchsel war der erste Forscher, der sich den bereits von Bengel (s. 1.2.1 [3]) beobachteten Gattungswechsel als Gliederungsmethode systematisch zu Nutze machte.⁵² In seinem 1928 erschienenen Wörterbuchartikel führte seine Einsicht, „[i]m Aufbau des H.s folgen Darlegungen und Mahnungen in kunstvollem und zugleich wirksamem Rhythmus aufeinander,“ zu folgender Gliederung (Paränesen jeweils kursiviert):⁵³

Fig. 1.2.3 (3)

I.	1,1–14	Des Gottessohnes Herrlichkeit und Überlegenheit über die Engel
	2,1–4	<i>Sein Wort nicht vernachlässigen</i>
II.	2,5–18	Der göttliche Sinn der Erniedrigung des Gottessohnes unter die Engel
III.	3,1–6	Jesus und Moses
	3,7–4,13	<i>Hüten vor Verstockung und hoffen auf die Ruhe Gottes</i>
	4,14–16	<i>Am Bekenntnis festhalten</i>
IV.	5,1–10,18	Hauptabschnitt
	5,1–10	Kurze Grundlegung
	5,11–6,20	<i>Mahnender Abschnitt</i>
	7,1–28	(Zentrum) Jesu Priestertum nach der Ordnung des Melchisedek
	8,1–10,18	(Zentrum) Jesus, Priester des himmlischen Heiligtums und Bringer des Neuen Bundes
	10,19–39	<i>Den Eingang ins Heiligtum benutzen, das Bekenntnis festhalten, das mutwillige Sündigen meiden, der eigenen Vergangenheit wert bleiben und Vertrauen nicht wegwerfen</i>

⁵⁰ Moffatt, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews*, xxiv.

⁵¹ Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans und Carlisle: Paternoster, 1993), 53.

⁵² „Hebräerbrief,“ *RGG*² 2:1669–1673.

⁵³ Büchsel, „Hebräerbrief,“ 2:1670–1671.

V.	11,1–40	Was Glaube ist
	12,1–29	<i>Aufruf zum Glaubenskampf</i>
	13,1–17	<i>Einzelmahnungen</i>
	13,18–25	Briefschluss

Die Gewichtung der zentralen Kapitel Hebr 7,1–10,18 als „Hauptdarlegung“ determiniert auch Büchsels Entwurf im Blick auf seine theologische Schwerpunktsetzung als christologisch. An Jesu Person und Geschick würde für die AdressatInnen offenbart und exemplifiziert, was der Überwindung ihrer Glaubenskrise diene.⁵⁴

Der Gattungswechsel als gliederungsrelevantes Stilmittel sollte in den 50er Jahren von Gyllenberg und in den 60er Jahren von Vanhoye wieder aufgegriffen werden (s. 1.2.5 [2]; 1.2.6).

1.2.4. 1931–1940: Käsemann—Vaganay

(1) Ernst Käsemann (1939)

Eine erste Zäsur in der Hebräerforschung leitete die von Ernst Käsemann 1939 im Gefängnis verfasste theologisch-religionsgeschichtliche Erörterung *Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrie* ein.⁵⁵ Im Titel programmatisch angedeutet, legte Käsemann den theologischen Akzent neu auf die paränetischen Abschnitte, vornehmlich auf Hebr 3,7–4,13.⁵⁶ Das dort enthaltene Basismotiv, um das es Käsemann in erster Linie ging, würde hervorheben, „dass der Logos keine abschließende Offenbarung schenkt, sondern auf einen Weg ruft, dessen Ziel er verheißend zeigt und dessen Ziel nur in der Bindung an ihn und seine Verheißung erreicht werden kann. [...] Daraus ergibt sich dann aber, dass die dem Offenbarungsempfänger gemäße Existenzform in der Zeit einzig die Wanderschaft sein kann.“⁵⁷

Obwohl in vorhergehenden Jahren der Paränese zunehmend Aufmerksamkeit geschenkt worden war, ist es das Verdienst Käsemanns, ihr zu einer theologischen Zentralstellung verholfen zu haben. Erich Gräßer wies darauf hin, dass es Käsemann als erster gewagt hatte, das bis dahin unangetastete und über tausend Jahre vorherrschende Para-

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ (FRLANT 55 = NF 37; ¹1939; ⁴1961; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1957), [4].

⁵⁶ Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, [5], 156.

⁵⁷ Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 6.

digma der christologischen Schwerpunktsetzung des Hebräers zu hinterfragen.⁵⁸

Otto Michel⁵⁹ und Wolfgang Nauck⁶⁰ zogen daraus die formkritische Konsequenz und klassifizierten den Hebräer nicht länger als theologisches Traktat, sondern als eine frühchristliche Predigt (s. 1.2.5 [3]). Käsemanns Einsicht zeigte nachhaltige Durchschlagskraft, denn die meisten ExegetInnen folgen heute einer prioritären Einschätzung der homiletischen Paränese des Hebräers vor dessen Christologie.

(2) Léon Vaganay (1940)

Ein nächster wichtiger Impuls folgte nur ein Jahr später. In seinem Aufsatz „Le plan de l'épître aux Hébreux“ schrieb Léon Vaganay 1940:

Aujourd'hui dans un écrit bien composé, le plan général manifeste toujours quelque ordre logique, un certain enchaînement d'idées. Dans l'ancienne littérature juive, en particulier dans les livres poétiques ou prophétiques, cet enchaînement avait au contraire un caractère plutôt formel. On connaît, par exemple, les jeux de parallélisme et de balancement en honneur chez les Sémites, notamment l'*inclusio*, [...], ou encore la *concatenatio*, cette liaison entre les couplets par des rapprochements de mots semblables ou de même nature. [...] un judéo-chrétien cultivé de la période hellénistique, qui a fait de la Bible sa principale nourriture, ne pouvait-il pas être tenté d'appliquer les même procédés à l'ordonnance générale d'un livret?⁶¹

Mit dieser Feststellung brachte Vaganay die in der Antike verwendeten Stichwortverbindungen ins Bewusstsein der modernen Hebräerforschung. Diese würden die einzelnen Paragraphen so verknüpfen, dass

⁵⁸ „Der Hebräerbrief 1938–1963,“ *ThR* 30/2–3 (1964): [138]–236, 198–199; ders., *An die Hebräer* (EKK 17; 3 Bde.; Zürich u.s.w.: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990–1997), 1:vii: „Von den Neueren nenne ich besonders *Ernst Käsemann*. ‚Das wandernde Gottesvolk,‘ seine faszinierende Schrift, hat trotz ihres problematischen religionsgeschichtlichen Ansatzes das theologische Verständnis des Hebräerbriefes am nachhaltigsten gefördert und der Überzeugung zum Durchbruch verholfen, dass der unbekannte Verfasser dieser frühchristlichen Schrift ein theologischer Kopf gewesen sein muss, der hinter Paulus oder Johannes nicht zurücksteht.“

⁵⁹ Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13; 7. Aufl. der Auslegung von 1936; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹³1975), 27.

⁶⁰ Wolfgang Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes,“ in *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias* (BZNW 26; hg. von Walther Eltester; Berlin: Töpelmann, 1960), [199]–206, 203.

⁶¹ In *Mémorial Lagrange: Cinquantenaire de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem (15 novembre 1890 – 15 novembre 1940)* (4 Bde.; Paris: Gabalda, 1940), [269]–277, [269].

ein endständiges *mot-crochet*, wie er sie bezeichnete, am Anfang des nächst folgenden Paragraphen wiederholt würde und so den Beginn eines neuen Themas markierten.

Vaganay glaubte, mit der Wiederentdeckung dieser Stichwortverbindungen, die ursprüngliche *disposition artificielle* entdeckt zu haben.⁶² Das Konzept einer fünfteiligen Gliederung war neu,⁶³ und einmal mehr wurde mit dieser Methode einer formalen Gliederung des Hebräers der Vorzug gegeben. Vaganay gestand dem Autor Ausnahmen in dem Sinne zu, als (1) bei den Themenübergängen Stichwortverbindungen nicht dicht aufeinander folgen müssten, (2) dass nicht nur Ober-, sondern auch Unterthemen angekündigt würden, und (3) dass deren Reihenfolge nicht derjenigen der Paragraphen entsprechen müsse. Seine *dispositions générales de l'épître aux Hébreux* mit deutlich christologischer Schwerpunktsetzung präsentiert sich wie folgt:⁶⁴

Fig. 1.2.4 (2)

	1,1–4	Introduction ⁶⁵
I.	1,5–2,18	Jésus supérieur aux anges ⁶⁶
II.	3,1–5,10	Jésus pontife compatissant et fidèle
	3,1–4,16	Jésus pontife fidèle
	5,1–10	Jésus pontife compatissant ⁶⁷
III.	5,11–10,39	Jésus auteur d'un salut éternel, pontife parfait, grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech
	5,11–6,20	Précautions oratoires avant d'aborder ce sujet capital
	7,1–28	Jésus grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech
	8,1–9,28	Jésus pontife parfait
	10,1–39	Jésus auteur d'un salut éternel ⁶⁸

⁶² Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux,“ [269]–270.

⁶³ Sie hatte allerdings in Brooke F. Westcott einen Vorläufer, *The Epistle to the Hebrews: The Greek text with notes and essays* (Nachdr. von 1892; bearb. Aufl. von 1889; Eugene: Wipf and Stock, 2001), xlviii–li.

⁶⁴ Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux,“ 270–271.

⁶⁵ Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux,“ 271: Einleitung und erster Hauptabschnitt seien verknüpft durch τὸν ἀγγέλων (Hebr 1,4; 1,5).

⁶⁶ Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux,“ 272: Erster und zweiter Hauptabschnitt seien verknüpft durch ἐλεήμων (Hebr 2,17; 4,16), πιστός (Hebr 2,17; 3,2), ἀρχιερεὺς (Hebr 2,17; 3,1), βοηθήται (Hebr 2,18; 4,16) und πέπονθεν (Hebr 2,18; 4,15).

⁶⁷ Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux,“ 273–274: Zweiter und dritter Hauptabschnitt seien verknüpft durch αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (Hebr 5,9; 9,28), τελειωθείς (Hebr 5,9; 7,28) und προσαγορευθεὶς [...] ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ (Hebr 5,10; 6,20).

⁶⁸ Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux,“ 274–275: Dritter und vierter Haupt-

- | | | |
|-----|-------------|---|
| IV. | 11,1–12,13 | La persévérance dans la foi |
| | 11,1–12,2 | La foi |
| | 12,3–13 | La persévérance ⁶⁹ |
| V. | 12,14–13,21 | Le grand devoir de la sainteté dans la paix ⁷⁰ |
| | 13,22–25 | Conclusion: dernières recommandations |

Selbstkritisch führte Vaganay einen historischen und einen praktischen Einwand an: „Connaît-on d’autres ouvrages littéraires, notamment des discours ou des lettres, qui, dans la période hellénistique, laissent entrevoir les mêmes procédés artificiels de composition? Nous confessons notre ignorance. [...], le fameux mot-crochet, n’est pas toujours mis suffisamment en évidence. Plus d’une fois on a de la peine à le déceler.“⁷¹

Vaganay, der den in ähnliche Richtung weisenden Aufsatz von Thien nicht erwähnte (s. 1.2.2 [1]), wurde in den 60er Jahren von Vanhoye kritisch rezipiert (s. 1.2.6).⁷²

1.2.5. 1941–1960: Descamps—Gyllenberg—Nauck

(1) Albert Descamps (1954)

Nach einer Forschungslücke von nahezu vierzehn Jahren in dieser Disziplin, wohl traurige Bilanz eines kriegserschütterten Europas, beobachtet Albert Descamps erst 1954 ein drittes, literarisch-rhetorisches und gliederungsrelevantes Stilmittel.⁷³ Neben dem Gattungswechsel und den *mot-crochet*, wollte er in Bezugnahme auf und gleichzeitiger

abschnitt seien verknüpft durch ὑπομονή (Hebr 10,36; 12,1.2.3.7) und πίστις (Hebr 10,38.39; 11,1).

⁶⁹ Vaganay, „Le plan de l’épître aux Hébreux,“ 275–276: Vierter und fünfter Hauptabschnitt seien verknüpft durch τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ (Hebr 12,10; 12,14) und εἰρηνικόν (Hebr 12,11; 12,14).

⁷⁰ Vaganay, „Le plan de l’épître aux Hébreux,“ 276: Fünfter Hauptabschnitt und Konklusion seien verknüpft durch παρακαλῶ (Hebr 13,19; 13,22).

⁷¹ Vaganay, „Le plan de l’épître aux Hébreux,“ 276–277.

⁷² Vanhoye, *La structure littéraire de l’épître aux Hébreux*, 29: Für Vanhoye war Vaganays Studie hinsichtlich ihres methodischen Potenzials unvollständig: „L’étude qui les fonde est incomplète sous plus d’un rapport. Elle se limite à un seul procédé littéraire, l’utilisation des mots-crochets [...]. Elle ne s’intéresse qu’aux grandes divisions du texte. Pour le détail du développement, L. Vaganay n’entreprend pas de recherches ‘littéraires.’ Il se contente de résumer le contenu du texte, tel qu’il le comprend; c’est la méthode habituelle d’analyse, la méthode conceptuelle.“

⁷³ „La structure de l’épître aux Hébreux,“ *RDT* 9 (1954): 251–258, 333–338.

Abgrenzung von Vaganay dessen *mot-crochet* auch als *mots thématiques* verstehen, welche nach Descamps' Verständnis neben ihrer ersten Funktion als *mot-crochet* zusätzlich auch als Leitworte funktionieren könnten. Ein Beispiel sei der in Hebr 1,5–2,18 durchweg thematisierte „Vergleich zwischen Christus und den Engeln“ und die in Hebr 3,7–4,11 zur Sprache gebrachte „Ruhe“ des Gottesvolkes. Ihre Stellung eingangs eines Paragraphen künde einerseits das Thema an, ihre Rekurrenz zementiere andererseits die Kohärenz eines jeweiligen Paragraphen.⁷⁴

Seine Analyse führte ihn zu einer neunteiligen Gliederung, aus der sich implizit eine Kritik an einer ausschließlich christologisch bestimmten Schwerpunktsetzung ableiten lässt: Prologue (Hebr 1,1–4), I. Le Fils de Dieu et les anges (Hebr 1,5–2,18), II. Jésus, Grand Prêtre fidèle et compatissant (Hebr 3,1–5,10), III. Difficulté du sujet. Nécessité de persévérer dans la foi (Hebr 5,11–6,20), IV. Jésus, Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Hebr 7,1–28), V. Jésus, médiateur d'une alliance plus parfaite (Hebr 8,1–10,18), VI. Nécessité de persévérer dans la foi (Hebr 10,19–39), VII. La foi exemplaire des anciens (Hebr 11,1–40), VIII. Nécessité de persévérer dans la foi (Hebr 12,1–29), IX. Nécessité de pratiquer toutes les vertus (Hebr 13,1–19), Souhait et doxologie (Hebr 13,20–21), und schließlich Exhortations et souhaits (Hebr 13,22–25).⁷⁵

Descamps war der dritte Forscher, auf dessen Beobachtungen Vanhoye sich stützen sollte (s. 1.2.6).

(2) Rafael Gyllenberg (1957/1958)

Rafael Gyllenberg führte 1957/1958 in kritischer Distanz zu Büchsel dessen methodischen Ansatz weiter (s. 1.2.3 [3]).⁷⁶ Im Gegensatz zu dessen „formaler“ Gliederung mittels *Gattungswechsel*⁷⁷ und unter literarkritischer Deutung der doppelten theologischen Schwerpunktsetzung wollte er den Hebräer verstanden haben als:

[E]ine theologische Abhandlung rein christologischen Inhalts durch drei Einschübe (2,1–4; 3,1–4,16; 5,11–6,20) aufgelockert und durch die große, angehängte Aufforderung (10,19–12,29) in eine Mahnrede verwandelt [...], die dadurch allmählich immer deutlicher den Charakter eines Brie-

⁷⁴ Descamps, „La structure de l'épître aux Hébreux,“ 252.

⁷⁵ Descamps, „La structure de l'épître aux Hébreux,“ 251, 258, 337–338.

⁷⁶ „Die Komposition des Hebräerbriefs,“ *SEA* 22–23 (1957/1958): [137]–147.

⁷⁷ Gyllenberg, „Die Komposition des Hebräerbriefs,“ 140.

fes erhielt (vgl. 12,14) und schließlich auch als Brief abgeschlossen wurde (Kap. 13). Wie es sich damit auch verhalten mag, wurden die ermahnen- den Stücke sehr geschickt und unter sorgfältiger Beachtung des Ganzen einkomponiert.⁷⁸

Seine Gliederung präsentierte sich wie folgt (Paränesen jeweils kursiviert):⁷⁹

Fig. 1.2.5 (2)

I.	1,1–2,18	Christus als unser Heilsführer
	A 1,1–4	Der endgültige Offenbarer
	B 1,5–14	Die Inthronisation des Offenbarers
	C 2,1–4	<i>Aufforderung, die Offenbarung zu empfangen</i>
	D 2,5–18	Menschwerdung und Sieg des Offenbarers
II.	3,1–4,16	<i>Das wandernde Volk Gottes</i>
	A 3,1–6	<i>Christus erhabener als Moses</i>
	B 3,7–4,13	<i>Die Nachfolge Christi</i>
	C 4,14–16	<i>Die Zuversicht, das Heil zu erlangen</i>
III.	5,1–10,18	Christus als unser Hohenpriester
	A 5,1–10	Christus als Hoherpriester nach der alten Ordnung
	B 5,11–6,20	<i>Die geistige Rückständigkeit der Leser</i>
	C 7,1–28	Christus als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks
	D 8,1–10,18	Christus als der himmlische Hohepriester
IV.	10,19–12,29	<i>Der Glaubensweg der Gemeinde</i>
	A 10,19–39	<i>Die Wanderung der himmlischen Herrlichkeit entgegen</i>
	B 11,1–40	<i>Der Glaube und seine Zeugen</i>
	C 12,1–29	<i>Die fortgesetzte Wanderung in ausharrendem Glauben</i>
V.	13,1–25	<i>Abschließende Mahnungen und Briefschluss</i>

Gyllenberg war der vierte Forscher, auf dessen Beobachtungen Vanhoye sich stützen sollte (s. 1.2.6).

(3) Wolfgang Nauck (1960)

Im Jahre 1960 verhalf Wolfgang Naucks Aufsatz „Zum Aufbau des Hebräerbriefes“⁸⁰ der erstmals von Nairne postulierten Dreiteilung zu ihrer Etablierung (s. 1.2.3 [1]). Diese stand in Aufnahme von Käse-

⁷⁸ Gyllenberg, „Die Komposition des Hebräerbriefs,“ 143.

⁷⁹ Gyllenberg, „Die Komposition des Hebräerbriefs,“ 145–146.

⁸⁰ [199]–206.

manns Impuls neu unter dem Paradigma, dass sie die Vorrangstellung der Paränese endgültig zur Geltung bringen sollte (s. 1.2.4 [1]). Dabei setzte sich Nauck kritisch mit Otto Michel und Ceslaus Spicq auseinander. Er würdigte Michel einerseits für dessen Klassifizierung des Hebräers als „die erste vollständige urchristliche Predigt“ sowie für dessen Einschätzung der Paränese als der „Spitze des theologischen Gedankens.“⁸¹ Andererseits kritisierte er ihn hinsichtlich seiner Zäsuren und Titel, Letztere würden nämlich die Einsichten Ottos nicht ausreichend und konsequent zur Geltung bringen.⁸² Bei Spicq würdigte Nauck dessen Annahme eines stufenweisen Vorgehens durch den Autor, jedoch kritisierte er die vermutete Verwendung eines semitischen Stichwortdenkens sowie die Unterbewertung der Paränese.⁸³

Nach Nauck gliederte sich der Hebräer, als eine dem Schema Hören-Bekennen-Gehorchen folgende (paränetische) Predigt, demnach in: I. Hört aufmerksam, glaubend auf das Wort Gottes, das an uns in dem einzigartigen Sohn Jesus Christus ergangen ist, der über die Repräsentanten des Kosmos und des Alten Bundes erhaben ist (Hebr 1,1–4,13)! Der Hauptabschnitt sei dabei gerahmt vom Christus- (Hebr 1,2b–4) und Logos-Hymnus (Hebr 4,12–13). II. Tretet herzu zu Gott und haltet fest am Bekenntnis, denn Jesus Christus hat diesen Weg eröffnet (Hebr 4,14–10,31)! Wobei Hebr 4,14–16 und 10,19–23 eine paränetische *Inklusion* bilden würde. III. Stehet fest und folgt Jesus Christus nach, welcher der Anfänger und Vollender des Glaubens ist (Hebr 10,32–13,17)! Auch hier mit je zwei paränetischen Rahmenstücken. Von dem Briefschluss (Hebr 13,18–25), den der Verfasser an die Predigt angehängt habe, sei nach Nauck abzusehen.⁸⁴

Der methodischen Tradition von Michel und Nauck wusste sich Erich Gräßer verpflichtet. Angesichts der Vielzahl von Gliederungsvor-

⁸¹ Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes,“ [199]–200.

⁸² Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes,“ 203.

⁸³ Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes,“ 201–202.

⁸⁴ Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes,“ 203–206; Nach dem Urteil von Elisabeth [Schüssler] Fiorenza („Der Anführer und Vollender unseres Glaubens: Zum theologischen Verständnis des Hebräerbriefes,“ in *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* [hg. von Josef Schreiner unter Mitarb. von Gerhard Dautzenberg; Würzburg: Echter, 1969], 262–281, 270) würde Naucks Strukturanalyse über die von Vanhoye hinausführen; Obwohl Otto Kuss (*Der Brief an die Hebräer* [RNT 8/1; bearb. und erw. Aufl. von 1953; Regensburg: Pustet, 1966], 12–13) teilweise Nauck kritisierte, folgt er ihm in einer Dreiteilung mit dem Unterschied, dass bei ihm der zweite Hauptabschnitt bereits in Hebr 10,18 und der dritte in Hebr 13,25 endete.

schlagen und in Abgrenzung zu formalen Einteilungen schlug er weiterführend und ernüchtert die Kompromissformel vor: „Es genügt, dass er [der Hebräerbriefautor] den Selbstanspruch einer geordneten und in sich stimmigen Gedankenführung hat, die unbeschadet aller möglichen differenzierten Dispositionen ein *dreistufiges Grundsche ma* im Aufbau zu erkennen gibt: A) Präludium 1,1–6,20; B) Hauptteil 7,1–10,18; C) Postludium 10,19–13,21.“⁸⁵

1.2.6. 1961–1970: Vanhoye

(1) Albert Vanhoye (1963)

Den in methodischer Hinsicht wichtigsten Wendepunkt des 20. Jahrhunderts leitete Albert Vanhoye 1963 mit seiner Monographie *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* ein.⁸⁶ Der Theologe und Ordensbruder Vanhoye, der eine sprachwissenschaftliche Grundausbildung genossen hatte und diesen methodischen Ansatz für die Hebräerforschung fruchtbar machte, war ohne Zweifel seiner Zeit voraus.⁸⁷ Seine Untersuchung löste eine bis dahin ungekannte Vielzahl von Reaktionen aus. Eine emotionale Woge zunächst meist negativer Repliken hatte in ihrer Langzeitwirkung jedoch einen befruchtenden Effekt auf die Hebräerforschung, die sich in den 80er und 90er Jahren in einer strukturellen „Hyperaktivität“ niederschlug. Vanhoye stellte sich seinen Kritikern und ließ in die zweite Auflage seiner Analyse Korrekturen einfließen, um anschließend umso gefestigter seine Ansichten zu vertreten.⁸⁸ Seine Arbeit, die zu verschiedenen Zeiten und in unterschied-

⁸⁵ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:28–29; Der Vorschlag einer „lockeren Gliederung“ findet sich bereits bei Kuss (*Der Brief an die Hebräer*, 14).

⁸⁶ (Bearb. und erw. Aufl. von ¹1963; Paris: De Brouwer, ²1976); ders., *Épître aux Hébreux: Texte Grec structuré* (Éditions polyglottes „Berardi“ pour l'étude de l'Écriture sainte; Fano: Typis Paulinis, 1966); ders., *Le message de l'épître aux Hébreux* (CEv 19; Paris: Cerf, 1977).

⁸⁷ Biblical Archaeology Society, Hg., *Who's who in biblical studies and archaeology* (Washington: Biblical Archaeology Society, ²1993), 307.

⁸⁸ Albert Vanhoye („Discussions sur la structure de l'épître aux Hébreux,“ *Bib.* 55/3 [1974]: 349–380, 356, 361–362) justiert entsprechend der Anregung von Thurén den Titel des Abschnitts II A (Hebr 3,1–4,14) und ergänzte „*grand-prêtre*,“ auch änderte er die Ankündigung für den fünften Hauptabschnitt von Hebr 12,11 auf Hebr 12,13.

licher Form auch in deutscher⁸⁹ und englischer⁹⁰ Sprache übersetzt wurde, gehört heute zum grundlegenden Bestandteil der Hebräerforschung, an der keine/r vorbeikommt, die/der sich mit der Hebräerstruktur befasst.

Vanhoye stützte sich hinsichtlich literarisch-rhetorischer und für die Gliederung relevanter Stilmittel auf Erträge von vier seiner erwähnten Vorgänger: Den Themenankündigungen von Thien (s. 1.2.2 [1]),⁹¹ den Stichwortverbindungen von Vaganay (s. 1.2.4 [2]),⁹² den Leitworten von Descamps (s. 1.2.5 [1])⁹³ und schließlich dem Gattungswechsel von Gyllenberg (s. 1.2.5 [2]).⁹⁴ Diesen fügte Vanhoye ein fünftes hinzu, die Inklusion,⁹⁵ wobei er in den englischen Übersetzungen noch ein sechstes beigab, nämlich die symmetrische Anordnung.⁹⁶ Sie alle gehörten zum Lehrstoff hellenistisch-jüdischer Ausbildung und seien literarische Techniken, derer sich der Autor bediente.⁹⁷ Als das wichtigste und konstanteste Stilmittel galt Vanhoye die Themenankündigung.⁹⁸ Es waren

⁸⁹ Albert Vanhoye, „Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs (1. Teil),“ *SNTU* 4 (1979): 119–147; ders., „Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs (2. Teil),“ *SNTU* 5 (1980): 18–49; ders., *Homilie für haltbedürftige Christen: Struktur und Botschaft des Hebräerbriefes* (Schlüssel zur Bibel; Regensburg: Pustet, 1981); ders., *Der Brief an die Hebräer. Griechischer Text mit Gliederung und deutscher Übersetzung* (Polyglottenbibel „Berardi“ für das Studium der Heiligen Schrift; Fano: Typis Paulinis, 1966).

⁹⁰ Albert Vanhoye, *Structure and message of the Epistle to the Hebrews* (SubBI 12; Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1989), iv, 79; Diese englische Version ist eine Überarbeitung beziehungsweise eine Übersetzung von ders., *A structured translation of the Epistle to the Hebrews* (Aus dem Griechischen und Französischen übers. von James Swetnam; Rome: Pontifical Biblical Institute und Chicago: Loyola University Press, 1964) und ders., *Le message de l'épître aux Hébreux*.

⁹¹ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 22–24, 28–29.

⁹² Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 24–29.

⁹³ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 31.

⁹⁴ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 19–21.

⁹⁵ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 37: „[L]'annonce du sujet, qui précède et prépare un développement à venir; les *mots-crochets*, qui, formant suture, marquent la fin du développement en cours et le début du nouveau développement; le *genre* (exposé ou parénèse), qui impose sa tonalité à l'ensemble du développement; les *termes caractéristiques*, qui lui confèrent sa physionomie distincte; les *inclusions* enfin, ce procédé qui consiste à reprendre à la fin d'un passage donné un terme ou une formule utilisés en son début et qui indique donc de manière très concrète le limites du développement.“

⁹⁶ Vanhoye, *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*, 20.

⁹⁷ Vanhoye, *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*, 19.

⁹⁸ Dies im Gegensatz zu den *mot-crochet* bei Vaganay, Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 49.

diese für ihn: Hebr 1,4 für den ersten, Hebr 2,17–18 für den zweiten, Hebr 5,9–10 für den dritten, Hebr 10,36–39 für den vierten sowie Hebr 12,13 für den fünften Hauptabschnitt.⁹⁹ Sein *schéma général* präsentierte sich wie folgt, wobei er Hebr 13,22–25 zum *finale épistolaire* zählte (Paränesen jeweils kursiviert).¹⁰⁰

Fig. 1.2.6 (1)

a.	1,1–4	Introduction	(= z)
I.	1,5–2,18	Le nom bien autre que celui des anges	(= V)
II.	3,1–5,10		
	A 3,1–4,14	<i>Jésus, grand-prêtre digne du foi</i>	(= IV B) ¹⁰¹
	B 4,15–5,10	Jésus, grand-prêtre compatissant	(= IV A)
III.	5,11–10,39		
	p 5,11–6,20	<i>Exhortation préliminaire</i>	(= f)
	A 7,1–28	Jésus, grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech	(= C)
	B 8,1–9,28	Jésus, grand-prêtre arrivé à l'accomplissement	Centre
	C 10,1–18	Jésus, grand-prêtre cause d'un salut éternel	(= A)
	f 10,19–39	<i>Exhortation finale</i>	(= p)
IV.	11,1–12,13		
	A 11,1–40	La foi des anciens	(= II B)
	B 12,1–13	<i>L'endurance nécessaire</i>	(= II A)
V.	12,14–13,19	<i>Des pistes droites</i>	(= I)
z.	13,20–21	Conclusion	(= a)

⁹⁹ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 53–58: Somit hatten sämtliche Themenankündigungen Thiens, Hebr 2,17; 5,9–10 und 10,38–39, („Analyse de l'épître aux Hébreux,“ 74–86) bei Vanhoye Aufnahme gefunden und waren um weitere ergänzt worden.

¹⁰⁰ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 59, 219–222; Nahezu zwanzig Jahre später war Vanhoye („L'épître aux Hébreux,“ in *Les dernières épîtres: Hébreux—Jacques—Pierre—Jean—Jude* [Commentaires; hg. von Édouard Cothenet, Michèle Morgen und Albert Vanhoye; Paris: Bayard-Centurion und Outremont: Novalis, 1997], 8–108, 9–10) zwar bei derselben Gliederung geblieben, seine Titel hatten jedoch teilweise starke Eingriffe erfahren: I. Situation du Christ, V. Recherchez la paix et la sainteté.

¹⁰¹ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 59, 231: Anders als von Seite 59 her anmuten mag, seien die beiden Abschnitte der Hauptabschnitte II und IV vom Genus her zwar konzentrisch, vom Inhalt her jedoch parallel angeordnet.

Ein Vergleich mit Vaganay an dieser Stelle mag erstaunen, denn durch die Hinzunahme von vier beziehungsweise fünf zusätzlichen literarisch-rhetorischen Stilmittel kam Vanhoye zu einem nahezu identischen Resultat wie Vaganay. Die zwei geringfügigen Unterschiede auf der obersten Gliederungsebene betreffen den fünften Hauptabschnitt, den Vaganay erst in Hebr 13,21 enden ließ und die Konklusion (Hebr 13,22–25), die er im Gegensatz zu Vanhoye als integralen Bestandteil des Buches verstand.

Die theologische Konsequenz seiner Analyse führten Vanhoye zu der Ansicht, der Hebräer sei eine Homilie über das Priestertum Christi mit dem Sitz im Leben im urchristlichen Gottesdienst.¹⁰² Zu dieser Schlussfolgerung gelangte er nicht zuletzt deshalb, weil er die Erwähnung des „Hohepriester Jesus“ in Hebr 9,11a als das strukturelle Zentrum der gesamten Homilie verstand.¹⁰³ Kam Vanhoye interessanterweise in formkritischer Hinsicht zum gleichen „progressiven“ Ergebnis wie Käsemanns Nachfolger, beurteilten diese seine Rückkehr zur altbekannten Christologie als dem theologisch leitenden Prinzip als Rückschritt.

Zwei erste Kritiker hatte Vanhoye bereits ein Jahr nach Erscheinen seiner Monographie. John Blighs großflächiger Angriff zielte im Einzelnen auf die von Vanhoye verwendeten Inklusionen, die Themenankündigungen, der teilweise nicht repräsentativen Titel sowie die schwer nachvollziehbaren Bezüge der von Vanhoye abgegrenzten Teile. Im Ganzen gesehen tat sich Bligh mit der *literary analysis* Vanhoyes schwer.¹⁰⁴ Das mag umso mehr erstaunen, als er nur zwei Jahre nach Erscheinen von Vanhoyes Monographie selbst eine Gliederung des Hebräers in zweiunddreißig chiastisch angeordneten Paragraphen vorlegte.¹⁰⁵

Der andere Kritiker und Rezensent Vanhoyes, T.C.G. Thornton,¹⁰⁶ zweifelte an der semantischen Kohärenz des fünften Hauptabschnitts. Eine solche mangelnde Kohärenz gefährdete seiner Ansicht nach auch die von Vanhoye angenommene chiastische Entsprechung der Elemente auf der Makroebene in den Themen Eschatologie (I und V),

¹⁰² Vanhoye, *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*, 1, 45.

¹⁰³ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, [237], 269.

¹⁰⁴ John Bligh, „The structure of Hebrews“, *HeyJ* 5 (1964): 170–177.

¹⁰⁵ John Bligh, *Chiastic analysis of the Epistle to the Hebrews* (Oxon: Athenaenum, 1966).

¹⁰⁶ Rezension von Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, *JThS* 15/1 (1964): 137–141.

Opfer (Zentrum) und Ekklesiologie (II und IV). Außerdem kritisierte Thornton Vanhoyes Ansatz mit produktionsästhetischen Argumenten dahin gehend, dass er sich die von ihm angenommene Verfahrensweise auf dem antiken Schreibmaterial wie Papyrusblätter nicht vorstellen könne. Diesen kritischen Anfragen entgegnete Vanhoye, dass gerade in der Wirkung auf die Hörer—in der Rezeptionsästhetik also—die Begründung der Komposition, die Produktionsästhetik, liege. Wenn nun seine Analyse diese literarischen Mittel ans Licht befördert habe, müsse das nicht zwangsläufig heißen, dass diese dem Autor beim Verfassen seines Textes bewusst gewesen seien.¹⁰⁷

Die stichhaltigste und gleichzeitig plausibelste Kritik an Vanhoyes Konzept kam jedoch von seinem Ordensbruder und Kollegen, dem späteren Herausgeber von Vanhoyes englischen Übersetzungen, James Swetnam, er schrieb:

Of necessity anything written has a structure, a form—even if that form is basically a lack of form. This form (or lack of form) is also of necessity bound up with the content. Form and content are simply two aspects of one reality—that which is being communicated. Hence any real understanding of the form of a passage is bound to help in the understanding of the content.¹⁰⁸

Swetnam warnte davor, dass diejenigen ExegetInnen, die eine akribische Suche nach der literarischen Form losgelöst vom Inhalt betreiben würden, Gefahr liefen, sich hinsichtlich der Form zu täuschen. Das zeigte er an folgendem wohlbekannten Beispiel:

Finally, the placing of the exhortation 5,11–6,20 *before* the central section is formally anomalous: exhortation normally follows exposition. This one consideration alone is enough to make Vanhoye's whole structure suspect, for if 5,11–6,20 is removed from the central section it destroys the concentric symmetry of Vanhoye's plan.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vanhoye, „Discussions sur la structure de l'épître aux Hébreux,“ 349–353.

¹⁰⁸ James Swetnam, „Form and content in Hebrews 1–6,“ *Bib.* 53/3 (1972): 368–385, 368.

¹⁰⁹ James Swetnam, „Form and content in Hebrews 7–13,“ *Bib.* 55/3 (1974): 333–348, 345–346.

Wie Swetnam bemängelten in der Folge weitere Kritiker, dass Vanhoye entweder Inhalt oder Paränese des Hebräers vernachlässigt habe,¹¹⁰ oder dass die Komposition zu artifiziell sei.¹¹¹

Neben kritischen Rezipienten Vanhoyes, zu denen auch Harold W. Attridge zählt,¹¹² gab es solche, die Vanhoye vorbehaltlos folgten,¹¹³ und solche, die seinen Ansatz kreativ weiterentwickelten,¹¹⁴ wobei sich freilich gerade an dieser „abweichenden Vielfalt“ die Problematik Vanhoyes methodischen Ansatzes zeigt.¹¹⁵

¹¹⁰ C.[eslaus] Spicq, *L'épître aux Hébreux*, (SBI; Paris: Gabalda, 1977), 34; Heinrich Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaktion im Hebräerbrief* (BBB 47; Köln u.s.w.: Hanstein, 1977), 20–24; George E. Rice, „The chiasmic structure of the central section of the Epistle to the Hebrews“, *AUSS* 19/3 (1981): 243–246; ders., „Apostasy as a motif and its effect on the structure of Hebrews“, *AUSS* 23/1 (1985): 29–35; David J. MacLeod, „The literary structure of the Book of Hebrews“, *BS* 146/2 (1989): 185–197; Walter G. Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell: I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1–2 und 13,22–25)* (CB.NT 21; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1989), 51; Barnabas Lindars, „The rhetorical structure of Hebrews“, *NTS* 35/3 (1989): 382–406, 383–384; Steve Stanley, „The structure of Hebrews from three perspectives“, *TynB* 45/2 (1994): [245]–271, 256–257; Fred. B. Craddock, *The Letter to the Hebrews: Introduction, commentary, and reflections*, (The new interpreter's Bible 12; Nashville: Abingdon, 1998, [1]–173), 17; Craig R. Koester, *Hebrews: A new translation with introduction and commentary* (AncB 36; New York u.s.w.: Doubleday, 2001), 83.

¹¹¹ Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, 13–14; Samuel Bénétreau, *L'épître aux Hébreux* (2 Bde.; CEB; Vaux-sur-Seine: Édifac, 1989–1990), 1:32; Philip E. Hughes, *A commentary on the Epistle to the Hebrews* (Nachdr. von 1977; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 2; Gräßer, *An die Hebräer*, 1:28.

¹¹² Rice, „The chiasmic structure of the central section of the Epistle to the Hebrews“, 243–246; David A. Black, „The problem of the literary structure of Hebrews: An evaluation and a proposal“, *GTJ* 7/2 (1986): 163–177; Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1989), 14–20; William L. Lane, *Hebrews 1–8* (Word biblical commentary 47A; Dallas: Word Books, 1991), cii–cii; Nello Casalini, *Agli Ebrei: Discorso di esortazione* (ASBF 34; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992), 60; Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, vi, 56–58; Cesare Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei: Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici: Nuovo Testamento 16; Mailand: Paoline, 2005), 87–89.

¹¹³ Hugh W. Montefiore, *A commentary on the Epistle to the Hebrews* (BNTC; Nachdr. von 1964; London: Black, 1979), 31.

¹¹⁴ Louis Dussaut, *Synopse structurale de l'épître aux Hébreux: Approche d'analyse structurale* (Paris: Cerf, 1981), v; August Strobel, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9/2; 4. bearb. Aufl. der Auslegung von 1975; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 9–10.

¹¹⁵ Verfügt der Hebräer nämlich über eine hohe Dichte an Iteration, so lässt dies hinsichtlich der Determinierung und der qualitativen Gewichtung literarischer Strukturmarker multiple Interpretationsmöglichkeiten zu.

1.2.7. 1971–1980: Buchanan—Swetnam

(1) George W. Buchanan (1972)

Die bereits im 18. Jahrhundert von Bengel beobachtete Bedeutung des Alten Testaments für den Hebräer (s. 1.2.1 [3])¹¹⁶ machte sich der jüdische Forscher George W. Buchanan 1972 in Aufnahme protorabbinischer Hermeneutik gleichsam als Gliederungsmethode zu Eigen.¹¹⁷ In der Folge bestimmte er den Hebräer als einen homiletischen Midrasch basierend auf Ps 110, der die Kapitel Hebr 1–12 umfasse.¹¹⁸ Buchanan zählte zehn Regeln auf, *literary devices*, mittels derer die Rabbinen ihre Literatur gestalteten. Einige dieser Regeln, Buchanan blieb in seiner Einführung und Durchführung unspezifisch, sollen auch beim Autor des Hebräers Verwendung gefunden haben.

Buchanan gliedert den Hebräer in sechs Teile: I. God's latest word (Hebr 1,1–4), II. Superiority over angels (Hebr 1,5–2,18), III. Superiority over Moses (Hebr 3,1–4,16), IV. Jesus the high priest (Hebr 5,1–10,39), V. The faith of the fathers (Hebr 11,1–12,29), VI. General exhortation (Hebr 13,1–25).¹¹⁹

Die theologische Schwerpunktsetzung siedelte Buchanan kreativ im Bereich des Erbgedankens an, der sich naturgemäß einer Bundestheologie verpflichtet und einen Bundesglauben voraussetzt:

„How to acquire the fulfillment of the promise God made with Abraham“ is the topic which held the interest of the author of the first twelve chapters of Hebrews. [...] The good news that had been given to Israel through Moses had again been renewed through Jesus, who, through his sacrificial offering of himself, prepared a new way whereby the new

¹¹⁶ Bengel, *Gnomon*, 3:602: „Mithin hat man in diesem Briefe eine kurze Wiederholung des ganzen Alten Testaments, [...]“

¹¹⁷ *To the Hebrews: Translation, comment and conclusions* (AncB 36; Garden City: Doubleday & Company, 1972).

¹¹⁸ Buchanan, *To the Hebrews*, xix–xxii, xxi: „Homiletic [pre-tannaitic] midrashim are sermons or essays which expound important subjects or texts in the Old Testament.“ — Nach Günter Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch* [Beck-Studium; bearb. Aufl.; München: Beck, ⁸1992], [315]–316) seien Midraschim zu Psalmen einerseits in rabbinischer Literatur erwähnt und andererseits im zweiteiligen *Midrash Tehilim* zu den Pss 1–118 und 119–150 erhalten. Die früheste Datierung des ersten Teils von *MTeh.* wurde in das 3. Jahrhundert d.Z. angesetzt, ältere Midraschim zu Psalmen seien jedoch zahlreich in *Petichot*, den Einleitungen zu Synagogenhomilien, bezeugt. Im Rahmen des 1. Jahrhunderts d.Z. weisen Psalmenmidraschim demnach eher in Richtung Synagogenhomilie als zu einem schriftlichen Psalmenmidrasch.

¹¹⁹ Buchanan, *To the Hebrews*, [1]–2.

Israel could be recipients of a new covenant and the fulfillment of the old promise that had never been achieved. [...] The exodus generation had been disobedient. Therefore the author urgently exhorted his recipients to be faithful so that the precious reward might not be missed again.¹²⁰

Buchanans Methode vermochte im Kontext der Hebräerforschung nicht zu überzeugen, und damit leider—so möchte man hinzufügen—auch seine Ergebnisse nicht. Dennoch gilt es zu würdigen, dass Buchanan, den so oft propagierten synagogalen Sitz im Leben des Hebräers in formkritischer Hinsicht als erster praktisch auszuloten suchte, dahingehend nämlich, dass er den Hebräer in produktionsästhetischer Hinsicht zu Texten protorabbinischer synagogaler Provenienz in Bezug setzte.

(2) James Swetnam (1972/1974)

Der Kritiker und gleichzeitige Förderer Vanhoyes, der Ordensbruder James Swetnam, legte in den beiden erwähnten Aufsätzen der Jahre 1972 und 1974 einen eigenen Gliederungsentwurf vor (s. 1.2.6 [1]).¹²¹ Als einer der ersten wollte er in seiner Gliederung Inhalt *und* Form berücksichtigt wissen. Als formale und primäre gliederungsrelevante Stilmittel dienten ihm Themenankündigung, Gattungswechsel sowie die Berücksichtigung der Paragraphenlänge. Auch er präsentierte eine fünfteilige Gliederung (Paränesen jeweils kursiviert):¹²² Introduction (Hebr 1,1–4), I. Christ as divine and human (Hebr 1,5–2,18), II. *Christians should be faithful and hopeful* (Hebr 3,1–6,20), III. Christ as priest and his priestly act (Hebr 7,1–10,18), IV. *Christians should be charitable and perform good works* (Hebr 10,19–39), V. *Faith, hope, and charity in the context of salvation history* (Hebr 11,1–13,21).¹²³

Swetnams Gliederung, die im Vergleich zu derjenigen seines Kollegen weitaus flüchtiger anmutete, entsprach wie bei Vanhoye eine christologische Schwerpunktsetzung.¹²⁴ Sein Resultat vermochte allerdings weder Vanhoye¹²⁵ noch ihn selbst zu überzeugen, wie die Schluss-

¹²⁰ Buchanan, *To the Hebrews*, [246]–247.

¹²¹ „Form and content in Hebrews 1–6,“ und „Form and content in Hebrews 7–13.“

¹²² Stichwortverbindungen, Leitworte sowie Inklusionen stufte Swetnam („Form and content in Hebrews 1–6, 374–375) als formale und somit sekundäre Gliederungsmittel ein.

¹²³ Swetnam, „Form and content in Hebrews 7–13,“ 333, 342–343.

¹²⁴ Swetnam, „Form and content in Hebrews 7–13,“ 334.

¹²⁵ Vanhoye, „Discussions sur la structure de l'épître aux Hébreux,“ 371–376.

worte seines ersten Aufsatzes nahe zu legen scheinen: „Does the present article aid the reader to make more sense out of the first six chapters of Hebrews than previous attempts at structuring? That is the question.“¹²⁶

1.2.8. 1981–1990: Dussaut—Lloyd Neeley—Übelacker

(1) Louis Dussaut (1981)

Gegen den Vorwurf Swetnams, den Inhalt vernachlässigt zu haben, suchte Vanhoye seinen methodischen Standpunkt mit folgenden Worten ins rechte Licht zu rücken:

Je dois dire d’abord que je suis tout à fait d’accord avec mon confrère sur le principe qu’il affirme au début (p. 369): dans l’étude de la structure, il faut considérer à la fois la forme et le contenu. J.S. [James Swetnam] semble m’attribuer la position contraire et croire que je me suis basé sur des observations purement formelles sans me soucier du contenu. Ce n’est absolument pas le cas. [...] Ma position consiste à dire que, pour établir la structure d’un texte, il faut rechercher attentivement les indices littéraires de composition, au lieu de se contenter de rechercher les idées du texte. J’accorde une *priorité* aux indices littéraires, mais non une *exclusivité*. (Hervorhebungen nicht im Original)¹²⁷

Was Vanhoye in Bezug auf seinen eigenen Entwurf noch als formale „Priorität“ bezeichnete, wurde 1981 mit Louis Dussaut zur formalen Exklusivität. Dussaut bezog in der Beurteilung seiner Kritiker im Feld formaler Gliederungsmethoden eine Extremposition:

Notre analyse vise la structuration du texte au niveau tagmémique, c’est-à-dire de l’ordre des mots et de leurs unités rédactionnelles dans la totalité du texte; cette analyse ne vise pas [...] la structure du texte au niveau narratif. Disons en d’autres termes que notre analyse étudie la ou les structures de surface et non pas la ou les structures profondes du texte [womit er die semantische Strukturen meint]. Cette analyse tient compte de la forme et du contenu au niveau des structures de surface.¹²⁸

Dussauts Analyse, wie im Titel programmatisch angekündigt, nahm demnach seinen Ausgang in der von der generativen Grammatik eingeführten Unterscheidung zwischen Tiefen- und Oberflächenstruktur.¹²⁹

¹²⁶ Swetnam, „Form and content in Hebrews 1–6,“ 385.

¹²⁷ Vanhoye, „Discussions sur la structure de l’épître aux Hébreux,“ 369–370.

¹²⁸ Dussaut, *Synopse structurelle de l’épître aux Hébreux*, 5.

¹²⁹ Dussaut, *Synopse structurelle de l’épître aux Hébreux*, 160.

Dussaut unterzog die Oberflächenstruktur des Hebräertextes einer syntagmatischen Analyse, welche in der Tradition des distributionalistischen amerikanischen Strukturalismus steht. Unter Zuhilfenahme eines Neologismus bezeichnete er seine Analyse auf der Ebene der Oberflächenstruktur als *analyse structurelle*, die er als komplementär zur *analyse structurale* auf der Ebene der (semantischen) Tiefenstruktur verstand.

Dussaut ging davon aus, dass Texte—und so auch der Hebräer—auf der Oberfläche in situativ-struktureller Hinsicht einen Metatext enthalten. Der Text, das heißt seine Paragraphen sowie Lexeme, wurden deshalb zunächst auf ihre „topologische“ Position und anschließend auf ihren „topologischen“ Kontext hin untersucht.¹³⁰ Dussauts Vorgehen beinhaltete vier Methodenschritte: Erstens sei der Text nach grammatikalischen und pragmatischen Kriterien in Sektionen zu zerlegen, woraus sich in der Folge eine Synopse konstituieren ließe:

Le texte [...] doit tout d'abord être divisé en stiques ou versets, petits éléments de phrase, pour mettre en relief la structure du texte, [...] En réalité ces divisions du texte en stiques s'imposent ou se justifient grammaticalement; dans de rares cas, elles sont purement *techniques*, appelées par l'équilibre corrélatif du texte. [...] L'ensemble du texte est alors traité géométriquement comme une surface rédactionnelle: rectangulaire dans notre cas, divisée en quatorze Sections regroupées en sept Colonnes, *de densité verbale diverses mais idéalement et graphiquement ou structurellement égales*.¹³¹

Im zweiten Schritt sei, nach Determinierung von Vokabelserien, deren Position sowie Rekurrenz zu orten und das Resultat in hierfür angelegten Fichen festzuhalten.¹³² Im dritten Analysenschritt, so Dussaut, müssten Symmetrien lexikalischer sowie situativer Art definiert und deren Hierarchie festgelegt werden.¹³³ Schließlich gelte es, das Resultat der *synopse structurelle* graphisch kodifiziert darzustellen, was sich bei Dussaut in drei Hauptabschnitten beziehungsweise vierzehn Abschnitten präsentierte, wobei er seiner Methode entsprechend keine Titel nannte:¹³⁴

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 6.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 8.

¹³⁴ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 13, 18.

Fig. 1.2.8 (1)

I.	1,1–5,12	
	1,1–14	1ère Section
	2,1–18	2ème Section
	3,1–4,5	3ème Section
	4,6–5,10	4ème Section
II.	5,11–10,39	
	5,11–6,20	5ème Section
	7,1–28	6ème Section
	8,1–9,10	7ème Section
	9,11–28	8ème Section
	10,1–18	9ème Section
	10,19–39	10ème Section
III.	11,1–13,21/25	
	11,1–31	11ème Section
	11,32–12,13	12ème Section
	12,14–29	13ème Section
	13,1–21/25	14ème Section

Dussaut entwickelte sein pragmatisches Modell auf der Basis von Vanhoyes Analyse.¹³⁵ Wie dieser lokalisiert er das Zentrum und somit die theologische Schwerpunktsetzung in Hebr 9,11a:

Ces deux lignes concentriques laissent transparaître la surprenante „*Ikône Xristique*“ du „ χ “ structurel que tracent, pour une branche, les deux mentions de la Passion du „Fils de Dieu“ (6,6c et 10,29b) et, pour l'autre branche, les deux mentions de l'Incarnation ici de „Notre Seigneur“ et là de „Jésus Christ“ (7,14b et 10,10b), mentions qui *se croisent* en plein centre de l'Épître sur le titre triomphant de „Christ“ (9,11a).¹³⁶

Seine Hypothese sah er darin bestätigt, dass der Autor des Hebräers auf den drei Teilen, den drei geometrisch redaktionellen Oberflächen also, je eine *fresque historique* als Metatext inskribiert habe, welche in unterschiedlicher Akzentuierung die Heilsgeschichte entfalte, beginnend mit der Schöpfung, endend mit der Eschatologie.¹³⁷ Dussaut sah mit seiner Analyse die Integrität des Hebräers sowie dessen Form als *traité théologique* bewiesen und attestierte dem Autor eine „maîtrise littéraire et le raffinement artistique d'un puissant théologien et d'un génial architecte du texte!“¹³⁸ Nach Dussaut hätte in Korrelation zu

¹³⁵ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 6.

¹³⁶ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 115.

¹³⁷ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 154, 159.

¹³⁸ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 159, 163.

einer *analyse structurelle* eine *analyse structurale* zu erfolgen. Seine Untersuchung verstand er als einen *Ausgangspunkt*, der in erster Linie strukturelle Früchte trage, welche allerdings bereits auf den potentiellen theologischen Ertrag einer *analyse structurale* hinweisen würde.¹³⁹

Dussaut wurde und wird in nahezu allen Kommentaren und Erwähnungen abfällig bewertet. Meine Wertschätzung für Dussauts Arbeit verdanke ich dem sprachwissenschaftlich agilen Paul Ellingworth.¹⁴⁰ Es mag zutreffen, dass Dussauts syntagmatische Analyse ein *Extremum* darstellt, auf der anderen Seite darf jedoch nicht übersehen werden, dass diejenigen, die seine Methode als den ultimativen „formalen Zwang“ bewerten, oft in der methodischen Ecke eines „semantischen Zwangs“ beheimatet sind. Es ist das Verdienst Dussauts, mit seiner Untersuchung auf die unterschiedliche, aber komplementäre *Funktion* einer formal-topologischen sowie einer thematisch-chronologischen Analyse in methodisch überzeugender Weise hingewiesen zu haben. Es bleibt, seine Kritiker auf den Passus zu verweisen, in dem er deutlich die Ergänzungsbedürftigkeit seiner formalen Analyse deklariert.

Hinsichtlich seines neu anmutenden Ertrages, dass Texte auf formaler Ebene einen Metatext tragen, muss an dieser Stelle auf dessen historische Plausibilität hingewiesen werden—man denke beispielsweise an die verschiedenen stichographischen Passagen (meist Lieder) im Tanach.¹⁴¹ Dussauts topographischer Ansatz, so stellt er selbst fest, kann es sich erlauben, sich über die chronologische Textabfolge hinwegzusetzen, weil seine Methode den Anspruch erhebt, den *ganzen* Text im Blick zu haben.¹⁴² So sehr die *topologische* Komponente einerseits als Stärke von Dussauts Ansatz gelten kann, so deutlich weist sie andererseits freilich auf seine *chronologische* Schwäche hin.

¹³⁹ Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 5, 17, 161.

¹⁴⁰ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 53–54.

¹⁴¹ Heidy Zimmermann, *Tora und Shira: Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums* (Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft 2/40; Bern u. s. w.: Lang, 2000), 274–275, 277: „Bemerkenswert ist aber, wie die Darstellungsweise dieses Textabschnittes [Est 9,7–9; ähnlich Dtn 32] programmatisch motiviert wird. Vor dem Hintergrund des Vergleichs mit einer Mauer, die wegen ihrer unsachgemäßen Bauart dem Zusammenfallen geweiht ist, wird im babylonischen Talmud darauf hingewiesen, dass die Namen der Feinde auf diese Art geschrieben werden, damit jene nach ihrem Fall nicht mehr aufstehen. [...] Dagegen gleicht die verschränkte Schreibweise des Meeresliedes [Ex 15; so auch in Ri 5 und 2Sam 22]—wenn man die Mauermetapher weiterdenken will—einer gut verstreuten Wand, deren Bestand gesichert ist.“

¹⁴² Dussaut, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, 160–161.

(2) Linda Lloyd Neeley (1987)

Aus einer ganz anderen Richtung innerhalb der Linguistik kam 1987 die Sprachwissenschaftlerin Linda Lloyd Neeley.¹⁴³ Ihrem Ansatz lag die Diskursanalyse zugrunde, welche den chronologischen, linearen Verlauf von Texten analysiert und somit genau das zu leisten vermag, was Dussauts Ansatz offen ließ. Dabei richtete sich Lloyd Neeley nach vier ihrer Meinung nach universalen Prinzipien, denen jeder Redner intuitiv Folge leisten würde. Diese würden einer jeden Rede—und damit positionierte sich Lloyd Neeley auch formkritisch—Kohärenz verleihen und sich bei den verschiedenen Gattungen unterschiedlich auswirken, so beispielsweise auch in den beiden im Hebräer vorrangigen, der theologischen Erörterung einerseits und der Paränese andererseits. Lloyd Neeleys Prinzipien verdankten sich vornehmlich den Theorien eines Robert E. Longacre, welcher im Rahmen der Diskursanalyse Systeme von Informationsorganisation aufgezeigt hatte, aber auch eines John Beekman und Teun A. van Dijk, welcher eingehend die Funktion von Zusammenfassungen analysiert hatte.¹⁴⁴

- (1) Sätze würden stets zu größeren Diskurseinheiten, Paragraphen und *embedded discourses*—eingeschobenen Diskursen also—verbunden.
- (2) Diskurseinheiten käme immer eine *Funktion* zu, sie könnten entweder Einleitung, Aussagepunkt, Klimax, Konklusion oder *fnis* sein. Aus der Gesamtheit der mit einer Funktion versehenen Elementen resultiere die *constituent structure*.
- (3) Zwischen *backbone* und *support information*, das heißt tragender beziehungsweise füllender Information, gelte es zu unterscheiden.
- (4) Und schließlich bedürfe die Wahl von Worten beziehungsweise die Themenentwicklung, das heißt die semantische Organisation, einer Untersuchung.

Im ersten Kapitel ihres Aufsatzes widmete sich Lloyd Neeley—entsprechend ihrem erstgenannten Prinzip—der Abgrenzung von Paragraphen. Sie tat dies mittels der Identifikation von vier Textsignalen, welche eingeschobene Diskurse demarkieren würden. Es seien diese (1) der Genuswechsel, (2) die Übergangseinleitung oder -konklusion mittels

¹⁴³ „A discourse analysis of Hebrews,“ *OPTAT* 3–4 (1987): [1]–146.

¹⁴⁴ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ [1]–5.

Stichwortverbindung, Iteration oder Zusammenfassung, (3) seltene linguistische Mittel, wie beispielsweise die rhetorische Frage, und schließlich (4) die lexikalisch-semantische Kohäsion vorhergehender Paragraphen (gewährleistet durch beispielsweise Leitwort, Chiasmus oder Inklusion).¹⁴⁵

Nach Abgrenzung der Paragraphen und der Festlegung ihrer Funktion, grenzte Lloyd Neeley auf einer nächsthöheren Gliederungsebene eingeschobene Diskurse ab. Diese kleineren Diskurse fügte sie daraufhin in Wiederholung des Verfahrens auf der Makroebene zu drei großen *embedded discourses* (ED) zusammen. Dabei müsste ein *embedded discourse* nicht zwingend alle Funktionselemente enthalten, in jedem Fall aber konstituierten die Funktionselemente die Struktur des eingeschobenen Diskurses. Der abschließende Methodenschritt, die Unterscheidung von „Füllmaterial“ und tragendem Text, erlaubte Lloyd Neeley den Verlauf und die Entwicklung des Hebräerdiskurses, die *overall constituent structure*, mit Hebr 10,19–13,21 als seiner theozentrisch-paränetischen Klimax wie folgt zu definieren:¹⁴⁶

Fig. 1.2.8 (2)

	1,1–4		Thematic introduction
I.	1,1–4,13	ED1 (point 1)	God has spoken to us in his Son
	1,1–2,18	ED1a	
	3,1–4,13	ED1b	
II.	4,14–10,18	ED2 (point 2)	Jesus, as our high priest, has offered a complete sacrifice for sins and by this obtains salvation for us
	4,14–6,20	ED2a	
	7,1–28	ED2b	
	8,1–10,18	ED2c	
III.	10,19–13,21	ED3 (peak)	Let us draw near to God with a true heart in full assurance of faith in Jesus and the sufficiency of his finished sacrifice; let us hold fast the confession of the hope in him without wavering, and let us consider each other to stir up to love and good works

¹⁴⁵ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ 6–21.

¹⁴⁶ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ 23–65, 141.

10,19–39	ED3a	
11,1–40	ED3b	
12,1–29	ED3c	
13,1–21	ED3d	
13,22–25		Finis

Auf der Makro- wie auf der Mikroebene beobachtete Lloyd Neeley chiasmatische Strukturen, auf Makroebene seien diese: A (Hebr 1,1–4,13) und A' (Hebr 11,1–13,25), B (Hebr 4,14–6,20) und B' (Hebr 10,19–39), sowie C (Hebr 7,1–28) und C' (Hebr 8,1–10,18).¹⁴⁷

Ihr Ergebnis verglich sie mit Moffatt, Westcott, Bruce und Vanhoye. Sie konstatierte, dass ihr Entwurf sich von dem Vanhoyes am meisten unterscheiden würde, und führte dies auf die Tatsache zurück, dass Vanhoye wohl mehrheitlich nach lexikalischen Strukturen gegliedert habe, und anderen Oberflächen-Strukturmarkern wie beispielsweise Partikel, Vokative, rhetorische Fragen sowie Wechsel von Verben weniger Berücksichtigung geschenkt hätte.¹⁴⁸

Lloyd Neeley mag darin zugestimmt werden, dass sich die Verwendung von Sprache in gewisser Hinsicht universalisieren lässt. Andererseits gesteht sie sich zu Beginn ihres Aufsatzes selbst ein, dass die Konventionen der Informationsorganisation der *Koine* Eigenheiten in sich bergen würden, die ein Englisch sprechendes Individuum intuitiv nicht zu erkennen noch gebührend zu schätzen vermöge.¹⁴⁹ Es bleibt kritisch anzufragen, ob ihr Ansatz antiken produktionsästhetischen Prämissen sowie der historischen Situation gerecht wird. Lloyd Neeley scheint zwar den rhetorischen Charakter mit ihrer methodischen Wahl der Diskursanalyse zu implizieren, eine Differenzierung dieser Rede hinsichtlich einer bestimmten Gattung oder deren Sitz im Leben ist sie allerdings schuldig geblieben.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ 61–62.

¹⁴⁸ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ 19–22. Die von Folker Siegert („Die Makrosyntax des Hebräerbriefs,“ in *Texts and contexts: Biblical texts in their textual and situational contexts: Essays in honor of Lars Hartman* [Hg. von Tord Fornberg, David Hellholm unter Mitarb. von Christer D. Hellholm; Oslo u. s. w.: Scandinavian University Press, 1995], 305–316) vorgelegte Diskursanalyse auf ausschließlich makrosyntaktischer Ebene gelangte zu stark abweichenden Ergebnissen.

¹⁴⁹ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ 2.

¹⁵⁰ Ähnlich argumentiert Guthrie (*The structure of Hebrews*, 39–40).

(3) Walter G. Übelacker (1989)

Die Methode der Rhetorischen Kritik erfuhr in der Hebräerforschung 1989 mit der von Walter G. Übelacker erschienenen Monographie *Der Hebräerbrief als Appell: I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1–2 und 13,22–25)*¹⁵¹ ihre Renaissance (s. 1.2.2 [2]). Einer profunden Reflexion dieser Methode fügte Übelacker noch weitere Theorien aus dem Methodenarsenal der Sprachwissenschaften hinzu. Damit ist sein Vorgehen exemplarisch für die wachsende Akzeptanz beziehungsweise Einsicht in die Notwendigkeit von Methodenpluralismus.¹⁵²

Auf dem umfangreichen Gebiet moderner Sprachwissenschaft konzentrierte sich Übelacker in strategischer Abgrenzung zu formalen Strukturanalysen zunächst auf die Semantik. Er machte sich die Einsichten von Alex Stocks strukturaler Textsemantik zunutze, der die Texteinheiten nach semantischen Kriterien gliederte. Außerdem folgte er Algirdas J. Greimas' Aktantenmodell, welches Bedeutung anhand von Unterschieden festzulegen sucht. Und schließlich berücksichtigte Übelacker Einsichten Erland Lagerroths hinsichtlich der Bedeutung des evolutionären Prozessgedankens in Texten. Neben diesem deutlichen Akzent auf der Semantik sondierte er zusätzlich die Bereiche der Text- und Kommunikationstheorie, wobei vorwiegend das von Christoph Hardmeier und Siegfried J. Schmidt thematisierte Element der Textpragmatik zum Zuge kam. Abschließend bezog er Einsichten von Elisabeth Gülich und Wolfgang Raible ein, welche die Hierarchie von Textelementen erörterten.¹⁵³

Aus textpragmatischen Gründen grenzte Übelacker seine Untersuchung auf die Analyse des Hebräeranfangs und -schlusses ein. Er kam zu dem Ergebnis, das Buch sei eine deliberative Rede, ein Appell an die Gemeinde, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu handeln. Sein Ziel würde der Autor mit der Strategie verfolgen, bei den Hörern einerseits Hoffnung auf die verheißene Erbschaft zu wecken, andererseits, indem er mit der unausweichlichen Strafe drohe. Der mit einer theologischen Schwerpunktsetzung im theozentrisch-paränetischen Bereich versehene Hebräer gliederte sich demnach in folgende Elemente:¹⁵⁴

¹⁵¹ (CB.NT 21; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1989).

¹⁵² Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell*, 65.

¹⁵³ Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell*, 51–65.

¹⁵⁴ Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell*, 224, 230–235.

Fig. 1.2.8 (3)

- | | | |
|------|-----------|--|
| I. | 1,1–4 | <i>Prooemium</i> (= <i>Exordium</i>) |
| II. | 1,5–2,18 | <i>Narratio</i> mit <i>propositio</i> in Hebr 2,17–18 |
| III. | 3,1–12,29 | <i>Argumentatio</i> mit <i>probatio</i> und <i>refutatio</i> |
| IV. | 13,1–21 | <i>Peroratio</i> |
| V. | 13,22–25 | <i>Postscriptum</i> mit Charakterisierung des literarischen Charakters von 1,1–13,21 als λόγος τῆς παρακλήσεως |

1.2.9. 1991–2000: Dunnill—Guthrie—Barr—deSilva

(1) John Dunnill (1992)

John Dunnill ist der erste Hebräerforscher, der sich des methodischen Werkzeugs der Humanwissenschaften, insbesondere der Kulturanthropologie, bediente. Seine 1992 erschienene Monographie *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*¹⁵⁵ hatte nicht die literarische Analyse zum Ziel, vielmehr wollte Dunnill aufzeigen, wie im Hebräer das christliche Kerygma mittels einer alttestamentlichen Opfermetaphorik entfaltet würde. Er perzipierte den Text als eine symbolische Liturgie, deren kommunikative Kraft er über die impliziten Strukturen des alttestamentlichen Kultes zu entschlüsseln suchte.¹⁵⁶ Das Ergebnis seines *Œuvres* hielt Dunnill mit den Worten fest:

Whatever its outer genre may be—letter, sermon or tract—and however it was composed and delivered, Hebrews claims for itself the image of a *liturgy*, a symbolic action in the sacred sphere: more particularly, a *covenant-renewal rite*, of which the book's words comprise a long prophetic exhortation. This is its inner genre, its fictive character, and this is the medium of its proclamation of a new and better covenant. In its presentation of holiness as deeply ambivalent power, in its reworking of Israel's sacred history through the interlocking marginal roles of Priest and Stranger, in the interwoven images of the readers' situation in the sacred margin, apparently random signs are organized around an ideal image of life before God (an image very different from that of the „Camp“ which dominates the Priestly document), with a cumulative force and a shape which is far from arbitrary. It is this, rather than

¹⁵⁵ (MSSNTS 75; bearb. Diss. theol., University of Birmingham, 1988; Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

¹⁵⁶ Dunnill, *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*, 1.

the argument, which provides the work with its controlling principle and its theological centre. For what in fact does the complex argument of Hebrews amount to, except another variant, or transformation into cultic language, of the common Christian kerygma of Jesus as the Christ? Such a claim—that Jesus the Christ is the high priest—has only as much force as the symbols it employs, and it is to giving force to the necessary network of symbols that the book is directed—a reinterpretation of the symbolism of the old covenant, through reapplication of its symbols in the light of Christ.¹⁵⁷

So luzid Dunnills Hinweise auf alttestamentliche Symbolik und ihre Funktionen sind (s. 1.2.1 [3]; 1.2.7 [1]), so unerwartet ist sein hermeneutischer Schlüssel. Die Christologie als die *summa* des Hebräers zu definieren, war und ist zwar immer noch populär, aber angesichts seiner intertextuellen Entfaltung alttestamentlicher Symbolik kann die Bundeserneuerung nicht die christologische Exklusivität zum Ziel haben, sie ist allenfalls der Weg hin zum eigentlichen, dem relationalen Ziel: nämlich den bundesbrüchigen HörerInnen den Weg hin zum Thron Gottes neu zu eröffnen (Hebr 4,16). Dem Motiv der Bundeserneuerung eine rein christologische Spitze abzurufen, zieht den Verdacht auf sich, historisch-ideologische Realitäten einer späteren Zeit in den Hebräertext retrojiziert zu haben.

(2) George H. Guthrie (1994)

Im Jahre 1994 veröffentlichte George H. Guthrie seine drei Jahre zuvor verfasste Dissertation unter dem Titel *The structure of Hebrews: A text-linguistic analysis*.¹⁵⁸ Seine Analyse ist neben derjenigen von Vanhoye, Dussaut und Lloyd Neeley die vierte, große Untersuchung zur Gliederung des Hebräers und hat—wie diejenige von Lloyd Neeley—die Diskursanalyse zur Basis (s. 1.2.8 [2]), was je nach theoretischer Tradition als Synonym für Textlinguistik gelten kann.

Guthrie ließ seine Analyse mit einer eingehenden Untersuchung und Bewertung der bis dahin vorgestellten Gliederungsmethoden beginnen. Von seinen fünf identifizierten und zu unterscheidenden Gliederungsmethoden seien drei bereits in der Textlinguistik enthalten. Die Analyse der *patterns of argumentation* der Rhetorischen Kritik sei in der *constituent analysis* der Textlinguistik inkorporiert, so auch die Analyse der Stilelemente wie diejenige der Themenentwicklung. Darüber hinaus gelte es

¹⁵⁷ Dunnill, *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*, [261].

¹⁵⁸ (Biblical studies library; ¹1994; Grand Rapids: Baker Books, 1998).

eine „textlinguistische Analyse“ zu etablieren, wenn auch „highly eclectic,“ wie er sie selbst bezeichnete, die den literarischen wie oratorischen Konventionen des 1. Jahrhunderts d. Z. Rechnung tragen würde.¹⁵⁹

Ähnlich wie Lloyd Neeley stützte Guthrie die Textlinguistik auf folgende Denkvoraussetzung:

Text-linguistic theory is based on an assumption that written texts begin with the author's conception of the theme which he wants to communicate. This theme is then expressed and developed by the author's language choices—individual words, grammar, and style—which give meaning and structure to the „cola“ which make up his „paragraphs.“¹⁶⁰

Rekurrierend auf David A. Black definiert er ein *colon* als:

[A] unit of grammatical structure with clearly marked external dependencies. It always has either overtly or covertly a central matrix consisting of a nominal element (subject) and a verbal element (predicate), each having the possibility of extended features. Those features which are added to either the nominal or verbal element restrict the range of reference even as they supply further information.¹⁶¹

Jedes Kolon, jede kleinste Sinneinheit, gelte es in lexikalischer (semantischer), grammatikalischer (formaler) sowie in rhetorischer Hinsicht zu untersuchen. Mehrere Kola bildeten einen Paragraphen, mehrere Paragraphen einen *embedded discourse* mit dem *macro discourse* auf der höchsten Ebene.¹⁶² Sieben Aspekte dienten Guthrie als Indikatoren von Textkohärenz:¹⁶³

- (1) Die Gattung (Guthrie unterscheidet zwischen theologischer Erörterung und Paränese),
- (2) das semantische Feld,
- (3) semantische Verbindungsworte,
- (4) grammatikalische Faktoren wie: Subjekt und Aktant (die nicht zwingend übereinstimmen müssten), Persona, Tempora, Numeri,
- (5) pronominale Referenzen,
- (6) lexikalische Kohäsion (beispielsweise mittels Ellipsen, Iteration, Kollokation),
- (7) und schließlich temporale und lokale Indikatoren.

¹⁵⁹ Guthrie, *The structure of Hebrews*, [45]–46.

¹⁶⁰ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 46.

¹⁶¹ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 46 Anm. 4.

¹⁶² Guthrie, *The structure of Hebrews*, 47–48.

¹⁶³ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 49–53.

Demarkationen seien dann zu verzeichnen, wenn der Autor in einem oder mehreren der genannten Aspekte zum Wechsel ansetze, Guthrie nannte es *cohesion shift*, wobei er zwischen *low level*, *median level* und *high level shifts* unterschied. Neben der Analyse von Kohäsionswechseln diene Guthrie das literarische Stilmittel der Inklusion als weiteres Instrument zur Demarkation von Paragraphen.¹⁶⁴

Seinem methodischen Konzept entsprechend unterzog Guthrie den Text einer *cohesion shift analysis*, die bei ihm auf der Basis induktiven Vorgehens in der Abgrenzung von fünfunddreißig Paragraphen resultierte.¹⁶⁵ In einem nächsten Schritt suchte er nach deren möglichen Kohärenz, um auf diese Weise auf einer hierarchisch höheren Ebene zusammengehörige Textblöcke als *embedded discourses* zu demarkieren. Drei methodische Schritte führten ihn zum Ziel: (1) Das Feststellen von achtzehn Inklusionen, welche sich über größere Textpassagen erstreckten,¹⁶⁶ (2) das Definieren lexikalischer, pronominaler Kohärenz innerhalb semantischer Felder¹⁶⁷ und schließlich (3) das Erkennen von Übergangsmethoden. Guthrie nannte zehn solcher *transition devices*, deren Missachtung beziehungsweise Verkennung seiner Meinung nach mitunter Grund für die zahlreich angebotenen Gliederungsvorschläge seien.¹⁶⁸

Die Funktion der rekonstruierten Makrostruktur suchte Guthrie mit Hilfe folgender Fragestellungen zu erfassen: In was für Untereinheiten gliedert sich der Text? Was sind die persuasiven Effekte der einzelnen Abschnitte? Wie gestaltet sich ihr Zusammenspiel (sofern vorhanden) in der Absicht, das rhetorische Gesamtziel zu erreichen beziehungsweise der rhetorischen Situation gerecht zu werden?¹⁶⁹ Diesen letzten Ana-

¹⁶⁴ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 54–55.

¹⁶⁵ Guthrie, *The structure of Hebrews*, [59]–75.

¹⁶⁶ Der Inklusion Hebr 4,14–16 und 10,19–23 schrieb Guthrie (*The structure of Hebrews*, [76]–89) eine zentrale Bedeutung zu, ihre Missachtung bei Vanhoye moniert er, der darüber hinaus noch einige andere Inklusionen übersehen hätte.

¹⁶⁷ Guthrie (*The structure of Hebrews*, [90]–94) eruiert neun semantische Felder, (1) Gott (mit insgesamt 68 Erwähnungen in 30 der 35 Paragraphen), (2) Sohn Gottes (in 30 der 35 Paragraphen), (3) Wort Gottes, (4) Hörer, die Angesprochenen, Redner u. s. w. (in 29 der 35 Paragraphen), (5) Himmel, (6) Erbe, (7) besser, (8) vollendet und (9) Sünde.

¹⁶⁸ Nach Guthrie (*The structure of Hebrews*, 94–111) seien dies (1) hook words, (2) distant hook words, (3–5) drei Typen von hooked key words, (6) overlapping constituents, (7) parallel introductions, (8) direct intermediary transitions, (9) woven intermediary transitions und (10) ingressive intermediary transitions. Die Schwierigkeit von Übergängen war bereits bei Ceslaus Spicq (*L'épître aux Hébreux* [2 Bde.; EtB; Paris: Gabalda, 1952–1953], 1:27) thematisiert worden.

¹⁶⁹ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 55–58, [112]–147.

lyseschritt leitete Guthrie mit der Erklärung ein—und damit transzendierte Guthrie bisherige methodische Modelle des Gattungswechsels—die diskursive Entwicklung der beiden Gattungen müssten aufgrund ihrer unterschiedlichen Funktionen getrennt untersucht werden. Erst anschließend ließen sich Aussagen über deren Interaktion beziehungsweise deren intendierte Gesamtaussage machen.¹⁷⁰ Dieser Absicht entsprechend benannte Guthrie zwei theologische Schwerpunktsetzungen, eine christologische für die Gattung der theologischen Erörterung und eine ermahnende für die paränetischen Abschnitte. Die theologische Erörterung des Hebräers sei logisch und nach den Regeln midraschischer Texte aufgebaut. Ihre pragmatische Funktion beschrieb Guthrie folgendermaßen:

[T]o build the hearers' knowledge about the Son (or reminds them of facts they have known in the past). The author wishes to bring the Son into sharper focus by explicating relevant Old Testament passages which show the Son's superiority to the angels (1,5–14), the purpose of his incarnation (2,10–18), the superiority of his priesthood (5,1–7,28), and the superiority of his offering as high priest (8,3–10,18).¹⁷¹

Die pragmatische Funktion der bemerkenswerterweise chiasmisch angeordneten paränetischen Elemente sei:

Through the reiteration of central motifs—by encouraging words, warnings, and examples—the author hammers home repeatedly the reward of a right decision on the part of the community and the punishment awaiting those who make a bad decision. The primary function of the hortatory material is emotional rather than educational. Here he does not merely seek to build the hearers' knowledge of a particular topic. Rather, he attempts to challenge his hearers to right action, eliciting an emotional response from them. This purpose behind the author's uses of exhortation may be set in contrast to his expositional teaching concerning the Son.¹⁷²

Im Zusammenspiel der beiden Gattungen diene die theologische Argumentation der paränetischen Gesamtabsicht des Hebräers. Der Autor wolle die HörerInnen zur Ausdauer im Erlangen einer verheißenen Belohnung ermutigen. Dies soll vor allem in Gehorsam gegenüber Gottes Wort und auf der Basis ihrer neuen Bundesbeziehung zu Jesus (*sic!*) geschehen. Die Überschneidung zwischen theologischer Erörterung und Paränese liege da, wo sich die Beziehung der Angesproche-

¹⁷⁰ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 116.

¹⁷¹ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 126–127.

¹⁷² Guthrie, *The structure of Hebrews*, 139.

nen zu Gott und die Beziehung des ebenfalls von Gott angesprochenen Sohnes treffen würden. Die Klimax des Diskurses lokalisierte Guthrie ähnlich wie Buchanan und Lloyd Neeley in Hebr 12,18–24, was die theologische Schwerpunktsetzung des Gesamttextes in den Bereich des Erbgedankens und somit in den größeren Kontext der Bundestheologie verlagert.¹⁷³

Guthries komplexe Gliederung—mit der chronologischen Anordnung der lehrhaften Teile und der chiasmatischen Anordnung der paränetischen Teile (kursiviert)—präsentiert sich wie folgt:¹⁷⁴

Fig. 1.2.9 (2)

1,1–4	Introduction: God has spoken to us in a Son	[α]
I.	The position of the son in relation to the angels	
1,5–14	A. The Son superior to the angels	β
2,1–4	<i>Warning: Do not reject the word spoken through God's Son!</i>	γ
2,5–9	ab. The superior Son for a time became positionally lower than the angels	
2,10–18	B. The Son lower than the angels (i.e., among men) to suffer for the sons	δ
3,1–6	<i>Jesus, the supreme example of a faithful Son</i>	ε
3,7–19	<i>The negative example of those who fell through faithlessness</i>	ζ
4,1–2	<i>[Intermediary transition]</i>	
4,3–11	<i>The promise of rest for those who are faithful</i>	η
4,12–13	<i>Warning: Consider the power of God's word</i>	θ
II.	The position of the Son, our high priest, in relation to the earthly sacrificial system	
4,14–16	Opening: Since we have a high priest... <i>[Overlap]</i> <i>Closing: Hold fast and draw near</i>	ι
	A. The appointment of the Son as a superior high priest	
5,1–10	1. Introduction: The Son taken from among men and appointed according to the order of Melchizedek	
5,11–6,3	<i>The present problem with the hearers</i>	κ
6,4–8	<i>Warning: The danger of falling away from the Christian faith</i>	λ
6,9–12	<i>Mitigation: The author's confidence in and desire for the hearers</i>	κ ²
6,13–20	<i>God's promise our basis of hope</i>	
7,1–10	2. The superiority of Melchizedek	

¹⁷³ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 143.

¹⁷⁴ Guthrie, *The structure of Hebrews*, [144].

7,11–28	3. The superiority of our eternal, Melchizedekian high priest	
8,1–2	ab. We have such a high priest who is a minister in heaven	
	B. The superior offering of the appointed high priest	
8,3–6	1. Introduction: The more excellent ministry of the heavenly high priest	
8,7–13	2. The superiority of the new covenant	
9,1–10,18	3. The Superiority of the new covenant offering	
10,19–25	Closing: Since we have a great priest who takes us into heaven...	
	[Overlap] <i>Opening: Draw near and hold fast</i>	ι^2
10,26–31	<i>Warning: The danger of rejecting God's truth and God's Son</i>	ϑ^2
10,32–39	<i>The positive example of the hearers' past and an admonition to endure to receive the promise</i>	η^2
11,1–40	<i>The positive example of the Old Testament faithful</i>	ξ^2
12,1–2	<i>Reject sin and fix your eyes on Jesus, supreme example of endurance</i>	ε^2
12,3–17	<i>Endure discipline as Sons</i>	δ^2
12,18–24	<i>The blessings of the new covenant</i>	
12,25–29	<i>Warning: Do not reject God's word!</i>	γ^2
13,1–19	<i>Practical exhortations</i>	β^2
13,20–21	<i>Benediction</i>	
13,22–25	<i>Conclusion</i>	α^2

Der Ertrag dieser innovativen Trennung und Wiederzusammenführung der Gattungen—wie sie Guthrie vornimmt—besteht darin, dass dies in deutlicherer Weise als üblich die Pragmatik und Funktion der beiden Gattungen zu veranschaulichen vermag. Andererseits bleibt zu fragen, ob seine eklektische Methodenwahl nicht die Stärke der Textlinguistik, nämlich der Dynamik eines Textes nachspüren zu können, neutralisiert, beispielsweise durch die Annahme einer „statischen“ Zentralstellung der Inklusion Hebr 4,14–16 und 10,19–23. Wie kann ein Autor seine theologische Argumentation evolutionär-diskursiv und seine paränetischen Elemente chiasmisch angeordnet haben wollen,¹⁷⁵ wenn sich die beiden Gattungen gegenseitig bedingen? Auch weiß Guthrie keine vergleichbaren antiken Texte mit ähnlichem Vorgehen zu nennen. Und letztlich—wenn die achtundsechzigmalige Erwähnung Gottes in ebenso vielen Paragraphen erscheint wie die Erwähnung des Sohnes, nämlich in je dreißig Paragraphen von insgesamt fünfunddreißig, weshalb

¹⁷⁵ Ein genauer Blick auf Guthries Gliederung zeigt, dass sich dieses Prinzip nicht konsequent durchführen ließ.

kommt diese Einsicht in seiner Gesamtdeutung nicht expliziter zum Ausdruck? Dann müsste es im Hebräer doch eher um „die Bundesbeziehung zwischen Gott und den HörerInnen mit Christus als ihrem Mittler (Hebr 8,8.10; 10,16),“ als um die „neue Bundesbeziehung zu Jesus“ gehen. Auch hinsichtlich Guthries Annahme, antiker synagogaler Hermeneutik gerecht geworden zu sein, drängen sich zwei kritische Rückfragen auf: Obwohl er die Verwendung des Alten Testaments durch den Autor als *neglected topic* erwähnt,¹⁷⁶ spielen alttestamentliche Zitate in seinem Abgrenzungsverfahren eine erstaunlich marginale Rolle. Weiter erwähnt Guthrie zwar die ersten zwei der sieben Hillel zugeschriebenen hermeneutischen Regeln (*Middot*), das *Qal wa-chomer* (der Schluss vom Leichten auf das Schwere und umgekehrt) und die *Gezera schawa* (Analogieschluss). Diese seien für die Textabgrenzung relevante Praxis. Weshalb jedoch die anderen *Middot* unerwähnt bleiben, ist nicht nachvollziehbar, zumal sich der Autor—so Guthrie—reichlich der hermeneutischen Methoden der Rabbinen bedient haben soll.¹⁷⁷

(3) George K. Barr (1997)

Eine neue Form der Analyse, die der Skalometrie, brachte George K. Barr in seinem 1997 erschienenen Aufsatz „The structure of Hebrews and of 1st and 2nd Peter“ zur Anwendung.¹⁷⁸ Sie hatte weniger die Gliederung im Blickfeld als vielmehr die Autorenfrage. Mittels der Computertechnik gelte es in einem ersten Schritt die durchschnittliche Satzlänge eines Textes zu eruieren und graphisch zu veranschaulichen. Der Vergleich der Daten mit denjenigen eines anderen Textes desselben Autors würde es anhand kongruenter *prime patterns* erlauben, Aussagen über die literarischen Konventionen desselben zu machen.

In Verbindung mit einigen von Guthries textlinguistischen Einsichten, führten ihn seine Ergebnisse zum Schluss, die drei Schriften Hebr, 1 Petr sowie 2 Petr müssten von ein und derselben Hand stammen, wes-

¹⁷⁶ Guthrie, *The structure of Hebrews*, [45] Anm. 1.

¹⁷⁷ Guthrie, *The structure of Hebrews*, [45] Anm. 1, 62, 67, 108, 125, 126, 131, 132, 135, 140, 141; Hebr 4,7–9 ließe sich beispielsweise der sechsten hermeneutischen Regel, dem *Ke-jotse bo be-maqom acher* (Ähnliches an anderer Stelle) zuordnen und Hebr 4,9–10; 11,13–16.35–40 der siebten, dem *Dabar ha-lamed me-injano* (Schluss aus dem Kontext).

¹⁷⁸ *IBS* 19/1 (1997): 17–31; vgl. auch ders., „Scale and the Pauline Epistles“, *IBS* 17/1 (1995): 22–41.

wegen der Hebräer für ihn in plausibler Weise als das Evangelium nach Silvanus bezeichnet werden dürfe.¹⁷⁹ Barrs bizarrer Ansatz erfreute sich keiner Rezeption in namhaften Publikationen der Folgezeit.

(4) David A. deSilva (2000)

In einer neuen Methode adaptierte David A. deSilva in seinem 2000 erschienenen Hebräerkommentar *Perseverance in gratitude: A socio-rhetorical commentary on the Epistle „to the Hebrews“* den von Vernon K. Robbins entwickelten Ansatz der sozio-rhetorischen Interpretation.¹⁸⁰ Dieser Ansatz wolle neben der Rhetorischen Kritik auch die soziologische, kulturanthropologische sowie die ideologische Analyse in sich vereinen. Ein methodischer Ansatz also, der in sich bereits Methodenpluralismus integriert.¹⁸¹ Gerade in Abgrenzung gegenüber zu simplizistischen Versuchen, den Hebräer als entweder eine deliberative oder epideiktische Rede zu klassifizieren, erachtete deSilva diesen als notwendig:

Hebrews can thus be analyzed as a deliberative speech that uses epideictic topics extensively to amplify the significance of making the right choice between remaining firm and turning away, between pursuing friendship with God and friendship with one's unbelieving neighbors. [...] Hebrews' frequent alternation between argument from Scripture [...] and application appears to reflect a macrostructure more in keeping with the text-centered synagogue oration.¹⁸²

Seine daraus resultierende Gliederung in vier Teile, nämlich I. First appeal to heed properly the word of God in the Son (Hebr 1,1–2,18), II. Second appeal to honor God's word through trust and perseverance (Hebr 3,1–4,13), III. Central exposition—the „long and difficult word“ (Hebr 4,14–10,18) und schließlich IV. Climactic exhortation to persevere in gratitude for the benefactions bestowed by Jesus and God (Hebr 10,19–13,25), scheint sich mehr an semantisch-pragmatischen Kriterien zu orientieren.¹⁸³ Seine theologische Schwerpunktsetzung im parä-

¹⁷⁹ Barr, „The structure of Hebrews and of 1st and 2nd Peter“, 25, 31.

¹⁸⁰ (Grand Rapids u.s.w.: Eerdmans, 2000), xi; Diesem methodischen Ansatz war deSilva bereits in zwei seiner zuvor erschienenen Monographien gefolgt: *Despising shame: Honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBL.DS 152; Atlanta: Scholars Press, 1995) und *Bearing Christ's reproach: The challenge of Hebrews in an honor culture* (North Richland Hills: BIBAL Press, 1999).

¹⁸¹ deSilva, *Perseverance in gratitude*, xi–xii.

¹⁸² deSilva, *Perseverance in gratitude*, 56–58.

¹⁸³ deSilva, *Perseverance in gratitude*, 72–75.

netischen Bereich ergibt sich schlüssig aus seinem sozio-rhetorischen Ansatz: „A refusal to feel ‚shame‘ before society, and a firm grasp on the certainty of God’s promises, will lead the believers to attain greater honor than they could ever enjoy at society’s hand.“¹⁸⁴

1.3. Das 21. Jahrhundert

1.3.1. 2001–2005: Aitken—Schenck

(1) Ellen Bradshaw Aitken (2001)

In ihrem erstmals 2001 erschienenen Aufsatz „Portraying the temple in stone and text: The arch of Titus and the Epistle to the Hebrews“ brachte Ellen Bradshaw Aitken die Methode der Neuen Rhetorischen Kritik zur Anwendung.¹⁸⁵ Ihre politisch-ideologische Lektüre ließ sie den Hebräer als subversive Widerstandsliteratur gegen das imperiale Rom wahrnehmen, genauer: gegen die Ideologie und Propaganda um den Triumph Vespasians und seines Sohnes Titus im Zuge ihrer sieg-

¹⁸⁴ deSilva, *Perseverance in gratitude*, 20.—Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte auch Knut Backhaus anhand eines wissenssoziologischen Ansatzes („Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes,“ in *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrief* [SBS 204; hg. von Rainer Kampling; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005], 111–134, 128–129 = „How to entertain Angels: Ethics in the Epistle to the Hebrews,“ in *Hebrews: Contemporary methods—new insights* [BINS 75; hg. von Gabriella Gelardini; Leiden u. s. w.: Brill, 2005], [149]–175): Gemäß diesem würde der Gesamtentwurf wie auch die Einzelparänese des Hebräers demselben selbstbezüglichen Zweck dienen, nämlich der wissenssystematischen und lebensweltlichen Konzeptualisierung eines Deutungsraums, der die Definition der Gemeinde gegen den Assimilierungsdruck der kognitiven Mehrheit sichern und eine Internalisierung spezifisch christlicher Handlungsmaßstäbe durch das Individuum ermöglichen würde. Die ethischen Handlungsanweisungen im Spezifischen würden dabei die sozial angemessene Selbstorganisation einer *in-group* in einer durch gesellschaftliche Marginalisierung bedingten Interpretations- und Motivationskrise empfehlen. Der sozialen Ausgrenzung, interpretiert als Eintritt in die Heiligkeitssphäre Gottes, würde so nicht nur Dignität verliehen, sondern sie würde auch die Formung eines von der Mehrheitsgesellschaft unabhängigen Sinnkosmos ermöglichen. Von Iutisone Salevao (*Legitimation in the Letter to the Hebrews: The construction and maintenance of a symbolic universe* [JSNT.S 219; London u. s. w.: Sheffield Academic Press, 2002]), der als erster den Ansatz der Wissenssoziologie für die Hebräerforschung fruchtbar machte, grenzt sich Backhaus („How to entertain Angels,“ 169 Anm. 56) insofern ab, als er dessen Neuauflage der klassischen Rückfalltheorie der AdressatInnen ins Judentum als überholt kritisiert.

¹⁸⁵ In *Hebrews: Contemporary methods—new insights* (BINS 75; hg. von Gabriella Gelardini; Leiden u. s. w.: Brill, 2005), [131]–148.

reichen Mission im Ersten Jüdischen Krieg. In dieser Absicht käme allem voran der Christologie die Funktion zu, aufzuzeigen, wem der „wahre“ Triumph zukommt und wo der „wahre“ Tempel lokalisiert sei, nämlich nicht beim irdischen, sondern beim himmlischen Vater und seinem Sohn. Darüber hinaus würde die propagierte Gemeindeethik einerseits darauf zielen, in Übereinstimmung mit den „wahren“ Regenten zu leben, und andererseits dazu einladen, solidarisches Verhalten gegenüber solchen zu praktizieren, die unter Flavischer Repression leiden würden. Damit wüsste der Autor, die religiös-politischen Strategien der feindlichen Umwelt in abgewandelter Form für die eigene Gruppe fruchtbar zu machen.

(2) Kenneth Schenck (2003)

Einen methodischen Ansatz, der beispielsweise in der Evangelienforschung schon länger Anwendung fand, machte Kenneth Schenck erstmals mit seinem schmalen, 2003 erschienenen Bändchen *Understanding the Book of Hebrews: The story behind the sermon*¹⁸⁶ für die Hebräerforschung fruchtbar, nämlich die Narrative Analyse.¹⁸⁷

Obwohl der Hebräer eine Abhandlung (*argument*) in Form einer Predigt und kein Narrativ sei, verfüge sein Inhalt über einen narrativen Charakter. Dieser Inhalt kreise um eine Geschichte (*story*), um die Geschichte nämlich, wie Gott durch Christus seinem Volk Errettung zudachte. Somit sei diese Geschichte als eine Heilsgeschichte qualifiziert, als *salvation story*, wie Schenck sie bezeichnet. Und kraft dieser hätte der Autor seine AdressatInnen ermahnen wollen, im Blick auf die Treue gegenüber Gottes Wort in Christus zum ursprünglichen Eifer und Mut zurück zu kehren.¹⁸⁸ Schenck geht dabei in für diese Methode typischer Weise vor, indem er die Struktur der Geschichte anhand ihrer Bestandteile *events* (Handlungsereignisse), *characters* (Handlungsträger) und *settings* (Handlungsorte, -zeiten) beschreibt. Um das Verhältnis der in der Geschichte agierenden Charaktere, deren Held Christus ist,¹⁸⁹ zu umschreiben, bedient er sich darüber hinaus des Grei-

¹⁸⁶ (Louisville u. s. w.: Westminster John Knox Press, 2003).

¹⁸⁷ Die Narrative Analyse, und zwar im Vergleich mit den Protopaulinen, fand überdies noch bei James C. Miller („Paul and Hebrews: A comparison of narrative worlds,“ in *Hebrews: Contemporary methods—new insights* [BINS 75; hg. von Gabriella Gelardini. Leiden u. s. w.: Brill, 2005], [245]–264) Anwendung.

¹⁸⁸ Schenck, *Understanding the Book of Hebrews*, 2, 5, 23.

¹⁸⁹ Schenck, *Understanding the Book of Hebrews*, 21.

mas'schen Aktantenmodells. Da es hier um Erzählstrukturen geht, lässt er wie zu erwarten eine literarische Gliederung vermissen.

Ohne Zweifel ist Schencks Bemühung zu würdigen, alle wesentlichen und divergierenden Themen zur Sprache gebracht zu haben. Der etwas zu elementar ausgefallene Stil rechtfertigt sich im Blick auf die anvisierte Leserschaft. Einen in der Tat komplexen Inhalt in narrativer Weise für MittelstufenschülerInnen (*college and seminary students*) neu zu erzählen, mag seine didaktischen Früchte getragen haben und tragen. Auch Schencks theologische Schwerpunktsetzung liegt im amerikanischen Kontext im Trend, sie ist deutlich christologisch-bundestheologischer Natur und wird von ihm in Hebr 8–10 lokalisiert. Er schreibt über diesen *key event* des hohepriesterlichen Opfers: „The author assigns ultimate rhetorical significance to this event. It becomes the sacrifice to end all sacrifices, a covenant-making act that ends the ‚old‘ covenant mediated to Israel through angels and Moses.“¹⁹⁰ Gleichzeitig lässt sich an dieser Schwerpunktsetzung exemplarisch ein interpretatives Grundproblem von Schenck aufzeigen. Im Hebräer ist eine Aussage über die Beendigung des „alten Bundes mit Israel“ durch den neuen Bund nicht zu finden, auch in Hebr 8,13 nicht. Sein strukturell-narrativer Vergleich versagt, und nicht nur hier. Umso bedauerlicher, als das in Hebr 3,7–4,11 enthaltene Zitat von Ps 95,7–11 sich auf eine *partikuläre* Beendigung eines Bundes, nämlich das Ende des Sinaibundes zu Kadesch-Barnea (Num 13–14) und nicht auf einen grundsätzlichen Bundesbruch mit Israel bezieht. Insofern gibt hier die wiederholte Sünde der Auswanderergeneration Anlass zu diesem *spezifischen* Bundesbruch, der—wie aus dem Narrativ hinlänglich bekannt wird—mit der folgenden Generation noch vor Einzug ins verheißene Land erneuert wird (Dtn 29). Insofern führt Schencks Interpretation implizit die Aussage mit, dass der durch Christus vermittelte neue Bund mit den Christen den alten Bund mit den Juden ersetzt habe. Solche zur Universalisierung neigenden Interpretationen laufen jedoch Gefahr, in unreflektierter Weise einmal mehr christliche antijudaistische Stereotypen zu tradieren.

¹⁹⁰ Schenck, *Understanding the Book of Hebrews*, 106, 108.

KAPITEL 2

KATEGORIALER ÜBERBLICK UND EVALUATION

2.1. *Die (Gliederungs-)Methoden*

2.1.1. *Thematische (Gliederungs-)Methoden*

(1) Implizite methodische Agnosie

Zu dieser Kategorie sind vorwiegend ältere Kommentare zu zählen, deren Verfasser den Hebräertext fortlaufend zu exegesieren pflegten.¹ Ihnen scheint durchweg gemein zu sein, dass sie die Reflexion auf eine (Gliederungs-)Methode nicht als ein erwähnenswertes Thema des exegetischen Vorverständnisses hielten.

Möglicherweise geht dieses „Stillschweigen“ zu Lasten einer vorfindlichen Konvention des 18. und 19. Jahrhunderts im Blick auf die Produktion biblischer Kommentarliteratur. Dennoch bleibt darauf hinzuweisen, dass diesen teilweise herausragenden Forschern immerhin die thematische Gliederung mittels der *Kephalaia* aus alten Handschriften hätte zugänglich sein können (s. 1.2.1 [1]).²

¹ Friedrich Bleek, *Der Brief an die Hebräer: Erläutert durch Einleitung, Übersetzung und fortlaufenden Commentar* (2 Bde.; Berlin: Dümmler, 1828–1840); August Tholuck, *Commentar zum Briefe an die Hebräer* (bearb. Aufl. von 1836; Hamburg: Perthes, 31850); W[ilhelm] M.L. de Wette, *Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer* (KEH 2/5; bearb. Aufl. von 1844 durch W. Moeller; Leipzig: Hirzel, 31867), [161]–341; Gottlieb Lünemann, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief* (KEK 13; bearb. und erw. Aufl.; 1855; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 41878); Joh.[ann] H.R. Biesenthal, *Das Trosts Schreiben des Apostels Paulus an die Hebräer: Kritisch wiederhergestellt und sprachlich, archäologisch und biblisch-theologisch erläutert* (Leipzig: Fernau, 1878).

² Dies traf zumindest für Johann Albrecht Bengel zu (Aland und Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 19, 21), der seinem Kommentar auch prompt eine Gliederung mitgab (Bengel, *Gnomon*, 3:601–602).

(2) Explizite methodische Agnosie

Die explizite methodische Agnosie, wie sie etwa ein James Moffatt und sein Schüler Theodore H. Robinson praktizierten, blieb in der Hebräerforschung ein Randphänomen und fand zu keiner Zeit Zustimmung (s. 1.2.3 [2]). An einer konsequenten Durchführbarkeit dieser Methode musste—wie gezeigt wurde—selbst Moffatt gezweifelt haben, denn er gliederte den Text dennoch in achtzehn thematische Abschnitte beziehungsweise vier Hauptabschnitte.

Auch wenn sich die methodisch-strukturelle Agnosie einerseits mit dem Hinweis auf die textliche Komplexität des Hebräers nachvollziehen lässt, stellt sie doch eine Kapitulation gegenüber einem Text- und Kommunikationsverständnis dar, das von einem Ordnungsprinzip in menschlicher Sprache ausgeht. Denn—im Sinne James Swetnams (s. 1.2.6 [1])—selbst bei expliziter wie impliziter Absenz von Struktur (Ordnung), bleibt die universale Realität, dass ein einigermaßen vernünftiger Text über eine Form verfügt. Auch würde mit Moffatts Ansatz dem forschenden Subjekt *a priori* die Fähigkeit und das Instrumentarium in Abrede gestellt, eine wie auch immer geartete Textform beschreiben zu können.

(3) Inhaltlich-thematische Methoden

Eine inhaltlich-thematische Methode war bereits aus der Antike anhand der Abschnittsüberschriften, den *Kephalaia*, bekannt (s. 1.2.1 [1]). Auch fand sie bei denjenigen Anwendung, die eine Dreiteilung propagierten, wie etwa Alexander Nairne, Eduard Riggenbach, Wolfgang Nauck und Erich Gräßer (s. 1.2.3 [1]; 1.2.5 [3]). Überhaupt, wie keine andere erfreute sich diese Methode der größten Gefolgschaft, auch wenn dabei nur die wenigsten ForscherInnen ihre zur Anwendung gebrachte (Gliederungs-)Methode reflektierten beziehungsweise thematisierten.³

³ Hier eine Auswahl ihrer wichtigsten Vertreter in chronologischer Reihenfolge: Bengel, *Gnomon*; Delitzsch, *Commentar zum Briefe an die Hebräer*; Bernhard Weiss, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer* (KEK 13; 1. Aufl. dieser Auslegung; bearb. Aufl. 1897; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888); Westcott, *The Epistle to the Hebrews*; Ignaz Rohr, *Der Hebräerbrief und die geheime Offenbarung des heiligen Johannes* (HSTN 10; bearb. Aufl.; Bonn: Hanstein, 1932); Michel, *Der Brief an die Hebräer*; Fritz Laubach, *Der Brief an die Hebräer* (WStB; 1967; Wuppertal: Brockhaus, 1994); F[rederick] F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (NIC; bearb. Aufl.; 1963; Grand Rapids:

Es lassen sich dabei zweierlei Vorgehensweisen unterscheiden: Einerseits grenzte der größere Teil der ForscherInnen lediglich Themenblöcke voneinander ab oder wusste allenfalls zusätzlich ein Oberthema meist in Form einer theologischen Schwerpunktsetzung im Sinne eines größten gemeinsamen Vielfachen zu nennen. Andererseits wusste nur eine kleinere Gruppe von ForscherInnen in einer weitaus differenzierteren Vorgehensweise, den Text nicht nur in Unterabschnitte, Abschnitte sowie Hauptabschnitte zu gliedern und ihre jeweiligen Bezüge schlüssig zu erklären, sie waren darüber hinaus in Abschluss ihres induktiven Verfahrens in der Lage, ein *im* Text vorhandenes thematisches Prinzip zu nennen, einen hermeneutischen Schlüssel, der das Ganze im Verhältnis zu seinen Teilen logisch ordnet.

Die Stärke einer theologisch-thematischen Analyse liegt ohne Zweifel in der primären Wertschätzung des Textes, seiner bedeutungstragenden (Leit-)Worte, Wortgruppen und Motive. Sie ist auch insofern von Bedeutung, als sie im Idealfall Motiven und alttestamentlichen Zitaten und ihrem Kontext Rechnung trägt. Angesichts der Tatsache, dass uns nur dieser Text materiell überliefert ist, scheint eine thematische Abklärung eben dieses Textes als Ausgangspunkt in Richtung eines exegetischen Vorverständnisses unabdingbar. Produktionsästhetische, soziohistorische, textpragmatische, formkritische, theologische oder ideologiekritische Ansätze haben auf ihr aufzubauen.

Die thematisch-theologische Methode hatte in der Vergangenheit die Kritik der „Subjektivität“ auf sich gezogen,⁴ aber längst zeigten die divergierenden Ergebnisse derjenigen ForscherInnen, die formale Methoden zur Anwendung brachten, dass auch ihnen Objektivität abging. Die Behauptung in der Textbeobachtung und der Exegese zumal zu (absolut) objektiven Ergebnissen gelangen zu können, wurde aus verschiedener Richtung bezweifelt und zu Recht aus ethischen Überlegungen kritisiert. Wo aber postmodernem Anspruch gemäß das forschende Subjekt bewusst einbezogen wird, kann (absolute) Objektivität nicht länger das Ziel von Textauslegung sein. Vielmehr gilt es, eigene Beobachtungen—gerade bei komplexen Texten wie dem Hebräer—vermittels solider Argumentation Plausibilität zu verleihen.

Eerdmans, 1990); Claus-Peter März, *Hebräerbrief* (NEB.NT 16;¹1989; Würzburg: Echter, 1990); Jim Girdwood und Peter Verkruse, *Hebrews* (The College Press NIV commentary; Joplin: College Press, 1997).

⁴ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 12.

(4) Kulturwissenschaftliche Methoden

Zu den kulturwissenschaftlichen Methoden ist der religionsgeschichtliche Ansatz, wie ihn beispielsweise Ernst Käsemann vertrat, zu zählen (s. 1.2.4 [1]) aber auch der kulturanthropologische von John Dunnill (s. 1.2.9 [1]) und der narratologische von Kenneth Schenck (s. 1.3.1 [2]). Ihr Anliegen waren nicht so sehr Textstrukturen als vielmehr textimmanente kulturelle beziehungsweise narratologische Strukturen (Motive), diese verglichen sie jeweils mit außertextlichen gnostischen beziehungsweise alttestamentlich-kulturellen und -narrativen Strukturen. Demgegenüber hat der sozio-rhetorische Ansatz eines David A. deSilva (s. 1.2.9 [4]) oder der politisch-ideologische Ansatz, den Ellen Bradshaw Aitken zur Anwendung brachte (s. 1.3.1 [1]), mehr textimmanente historisch-soziologische Strukturen im Vergleich mit außertextlichen Fakten im Blick. Die daraus abgeleiteten Parallelen dienten ihnen allen als Interpretament zur Definierung eines hermeneutischen Schlüssels.

Sofern diese Ansätze auf der Höhe des jeweiligen Forschungsstandes derjenigen Disziplin sind, zu dem sie den Hebräer vergleichend in Beziehung setzten, und sofern sich ihr hermeneutischer Schlüssel übereinstimmend auf alle restlichen Teile des Textes beziehen lässt, sind sie kostbare, ernst zu nehmende und meist neue Einsichten generierende Zugänge.

2.1.2. *Formale (Gliederungs-)Methoden*

(1) Kapiteleinteilung und Paragraphierung nach einer Bibelausgabe

Die mittelalterliche Kapiteleinteilung machten sich Kommentatoren noch im 20. Jahrhundert als vorgegebene und an Stelle einer eigenen Gliederung immer wieder zu Nutze (s. 1.2.1 [2]). Eine Abweichung davon bildete die Paragraphierung nach einer bestimmten Bibelausgabe, die sich aus dem Sachzwang einer ihr gewidmeten Kommentarreihe ergab.⁵

Kommt in dieser Konvention einerseits ein Respekt gegenüber einem Teilaspekt der Tradition zum Ausdruck, muss einmal mehr darauf

⁵ So richtete sich Donald A. Hagner (*Hebrews* [NIBCNT 14; ¹1983; Peabody: Hendrickson, ²1990], x) beispielsweise nach der englischen Bibelausgabe NIV.

verwiesen werden, dass eine weitaus ältere Tradition der Gliederung, nämlich diejenige mittels der *Kephalaia*, hätte zugänglich sein können (s. 1.2.1. [1]; 2.1.1 [1]).

(2) Zweiteilung

Wenige, meist konservative Kommentatoren unterzogen den Hebräer noch im 20. Jahrhundert einer den Konventionen des 18. und 19. Jahrhunderts entsprechenden Zweiteilung, nämlich zumeist in einen Hebr 1,1–10,18 umfassenden dogmatischen und einen Hebr 10,19–13,25 umfassenden paränetischen Teil (s. 1.2.1 [2]).

Diese Praxis, die sich der inzwischen überholten Annahme einer paulinischen Autorenschaft in Verbindung mit dem epistolographischen Indikativ-Imperativ-Schema verdankte, hat gerade im Blick auf das beobachtete Ineinander und einen den ganzen Text durchziehenden Gattungswechsel an Plausibilität verloren (s. 1.2.1 [3]).

(3) Rhetorische Kritik

Vertreter wie Th. Haering oder Walter G. Übelacker suchten den Hebräer nach den konstitutiven Elementen antiker griechisch-lateinischer Reden zu gliedern (s. 1.2.2 [2]; 1.2.8 [3]).⁶ Dabei blieben ältere Forscher—so auch Haering—hinsichtlich der Gattungsbestimmung im Sinne eines *genus orationis* unspezifisch. Jüngere Vertreter hingegen ordneten den Hebräer entweder der deliberativen Redegattung—wie etwa Übelacker—oder der epideiktischen Redegattung zu—wie etwa Harold W. Attridge, Barnabas Lindars oder Victor C. Pfitzner.⁷ Jüngste Bestrebungen—wie etwa diejenigen eines Knut Backhaus,⁸ eines David A. deSilvas (s. 1.2.9 [4]) oder eines Craig R. Koester⁹—deklarierten den Hebräer gar als Mischform und verzichteten in Folge auf eine explizite Gattungsbestimmung.

⁶ Es waren dies in der Regel: *Exordium* (Eröffnung), *narratio* (Erzählung), *propositio* (Ankündigung des Beweisziels), *argumentatio* (Beweisführung) sowie *peroratio* (Resümee), mit der Möglichkeit zum Exkurs, *digressio*.

⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 14; Lindars, „The rhetorical structure of Hebrews“, 383; Victor C. Pfitzner, *Hebrews* (ANTC; Nashville: Abingdon Press, 1997), 21.

⁸ *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA.NF 29; bearb. und gek. Habil. theol., Münster 1994; Münster: Aschendorff, 1996), 42–47.

⁹ Koester, *Hebrews*, 80–82.

Typisch für die Rhetorische Kritik war auch immer wieder die Paarung mit anderen methodischen Ansätzen, mit der Formkritik (Gattungswechsel) zumal,¹⁰ oder mit anderen Ansätzen der Sprachwissenschaft, wie sie etwa bei Übelacker oder bei Keijo Nissilä¹¹ zu verzeichnen ist.

Angesichts der Divergenzen in Benennung, Reihenfolge und Anzahl der Redeelemente sowie der Gattungszuordnung, erkaltete in der Zwischenzeit der ursprüngliche Enthusiasmus gegenüber der Rhetorischen Kritik. Deshalb argumentierte in der Folge eine wachsende Anzahl von Forschern dahingehend, dass sich der Hebräer sowohl gegenüber einer Zuordnung zu den konstitutiven Redeelementen als auch gegenüber einer Zuordnung zu einer bestimmten Redegattung sperren würde.¹²

Dabei bleibt die Stärke der Rhetorischen Kritik jedoch, dass sie sowohl den Elementen und im günstigsten Fall dem Text als Ganzes eine Funktion zuzuschreiben weiß. Aber auch in historischer Hinsicht spricht viel für die Rhetorische Kritik, ob sich ihre Relevanz allerdings auch über den kultisch-synagogalen Kontext der jüdisch-hellenistischen Synagogenpredigt des 1. Jahrhunderts d.Z. hin erstreckt, bleibt kritisch zu hinterfragen. Anders gesagt: in welchem Ausmaß sich ihre Vorgaben mit produktionsästhetischen Konventionen der synagogalen Homilie überschneiden, bleibt Gegenstand eines für die Zukunft zu erhoffenden formkritischen Vergleichs.

(4) Literarisch-rhetorische Kritik

Im Zuge von F. Thien hatte sich eine zunächst mehrheitlich im frankophonen Sprachbereich beheimateten Schule herausgebildet (s. 1.2.2 [1]), zu der Léon Vaganay (s. 1.2.4 [2]), Friedrich Büchsel und Rafael Gyllenberg (s. 1.2.3 [3]; 1.2.5 [2]), Albert Descamps (s. 1.2.5 [1]) und mit weitreichendster Wirkungskraft Albert Vanhoye zu zählen sind (s. 1.2.6 [1]). Sie richtete ihr Augenmerk besonders auf literarisch-rhetorische

¹⁰ von Soden, *Hebräerbrief*, 6–11; ders., *Urchristliche Literaturgeschichte*, 128–131; Hans-Friedrich Weiß, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13; 1. Aufl. dieser Auslegung; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁵1991) 42–51.

¹¹ *Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief: Eine exegetische Untersuchung* (SESJ 33; Diss. theol., Helsinki: o.V., 1979), 5–7.

¹² Guthrie, *The structure of Hebrews*, 32; Paolo Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana: La lettera agli Ebrei: Note di analisi retorica* (ASBF 38; Nachdr. von ¹1995; Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002), 389; Craddock, *The Letter to the Hebrews*, 14–17; Martin Karrer, *Der Brief an die Hebräer: Kapitel 1,1–5,10* (ÖTBK 20/1; Gütersloh: Gütersloher, 2002), 1:70.

Stilmittel, die sie als dem semitisch-hellenistischen Kulturraum zugehörige Konventionen verstand. Nicht selten in Abgrenzung zur Rhetorischen Kritik sahen ihre Vertreter und Rezipienten in Folge im Hebräer eine im synagogalen Kontext beheimatete Homilie beziehungsweise, nach George W. Buchanan spezifischer, einen homiletischen Midrasch (s. 1.2.7 [1]). Die Liste der literarisch-rhetorischen Stilmittel, die einzeln oder in unterschiedlichen Gruppierungen als im Hebräer vorfindlich angenommen wurden, umfasst:

- (1) Die Themenankündigung, sie war bereits von Johann Albrecht Bengel beobachtet worden (s. 1.2.1 [3]),
- (2) die Stichwortverbindung,
- (3) der Gattungswechsel, auch er war bereits von Bengel beobachtet worden (s. 1.2.1 [3]),
- (4) das Leitwort,
- (5) die Inklusion,
- (6) die Symmetrie sowohl auf Makro-¹³ wie auch auf Mikroebene¹⁴ in Form von Chiasmus, Konzentrik oder Parallelismus,
- (7) die homiletisch-midraschische Form der alttestamentlichen Schriftauslegung
- (8) und schließlich zwei dem Hillel zugeschriebenen hermeneutischen Regeln, das *Qal wa-chomer* und die *Gezera schawa* (s. 1.2.9 [2]).

Ähnlich wie bei der Rhetorischen Kritik liegt die Stärke der literarisch-rhetorischen Kritik darin, dass sie von einer formalen Ordnung ausgeht. Letzteres fügt sich in den historisch-rhetorischen Gesamtkontext, der stets in Übereinstimmung der beiden produktionsästhetischen Aspekte, Inhalt und Form, und qua positiver Rezeption auf wirkmächtige Beeinflussung der HörerInnen zu zielen trachtete. Unter Einbeziehung des in dieser Methode oft genannten synagogalen Sitzes im Leben sowie der formalen Selbstbezeichnung des Hebräers als λόγος τῆς παρακλήσεως (Hebr 13,22) wird hier die plausibelste historische Kontextualisierung geboten.

¹³ Unter vielen anderen wiesen alle vier ForscherInnen, die eine große Strukturanalyse vorlegten, Symmetrien auf der Makroebene nach, seien es Vanhoye (*La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, [59]–63, [225]–235), Dussaut (*Synopse structurale de l'épître aux Hébreux*, 98–115, 147–151), Lloyd Neeley („A discourse analysis of Hebrews“, 62–65) als auch Guthrie (*The structure of Hebrews*, 136, [145]).

¹⁴ Auch hier unter vielen anderen wiesen folgende erwähnten ForscherInnen Symmetrien auf der Mikroebene nach: Bengel (*Gnomon*, 3:605–606, 614, 625), Vanhoye (*La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, [65]–224) und Bligh (*Chiastic analysis of the Epistle to the Hebrews*).

Eine literarisch-rhetorische Kritik greift jedoch dann zu kurz, wenn dabei die Bedeutung des semantischen Inventars vernachlässigt und im resultierenden Ertrag eine Übereinstimmung von Inhalt und Form nicht nachweisbar wird, oder wenn eine zu rigide strukturelle Statik den evolutionär-pragmatischen Aspekt gänzlich tilgt. Auch hat die literarisch-rhetorische Kritik einer lexikalisch-semantischen an Objektivität nichts voraus, zumal die Erkennung von beziehungsweise die Bedeutungszuweisung gegenüber Stilmitteln auch hier einen weiten Interpretationsraum offen lässt.

(5) Sprachwissenschaftliche Methoden

Einen formalen sprachwissenschaftlichen Zugang brachte einerseits Louis Dussaut (s. 1.2.8 [1]), anhand einer syntagmatischen Analyse der Oberflächenstruktur, und andererseits Folker Siegert,¹⁵ anhand einer Diskursanalyse auf ausschließlich makrosyntaktischer Ebene zur Anwendung.

Dussauts Methode führte ihn zu einem singulären, aber dennoch beachtenswerten Ergebnis, nämlich Aussagen über den im Text enthaltenen Metatext machen zu können. Freilich bleibt solch ein Ansatz im Blick auf einen thematisch-chronologischen, aber auch pragmatischen und historischen Befund ergänzungsbedürftig.

2.1.3. *Kombinierte (Gliederungs-)Methoden*

(1) Textzentrierte Methoden

Die Forderung, im Blick auf eine Textsegmentierung des Hebräers sowohl inhaltlichen als auch formalen Kriterien gerecht zu werden, war im Zuge der Kritik an Albert Vanhoye gestellt worden. Einer der ersten, der den Anspruch für sich erhob, diesem Postulat anhand der Kombination von thematischen *und* literarisch-rhetorischen Kriterien gerecht geworden zu sein, war James Swetnam (s. 1.2.7 [2]),¹⁶ das jüngste Beispiel dieser kritischen Rezeption Vanhoyes stellt der Kommentar Cesare Marcheselli-Casale dar.¹⁷ Nicht selten war zu den

¹⁵ „Die Makrosyntax des Hebräerbriefs,“ 305–316.

¹⁶ Vor ihm hatte allerdings Nauck („Zum Aufbau des Hebräerbriefes,“ 203–206) bereits die thematische Methode mit derjenigen der Inklusion verbunden.

¹⁷ Marcheselli-Casales (*Lettera agli Ebrei*, 87–89) formal-thematischer Ansatz generiert

beiden Methoden noch die Hinzunahme der Rhetorischen Kritik zu beobachten.¹⁸

(2) Autorenzentrierte Methoden

Der diskursanalytische Ansatz einer Linda Lloyd Neeley, der textpragmatische eines Walter G. Übelacker beziehungsweise der textlinguistische Ansatz eines George H. Guthrie verfügen über ein beeindruckendes Methodenrepertoire, das implizit oder kombiniert sowohl die inhaltlichen als auch formalen Aspekte zu berücksichtigen sucht (s. 1.2.8 [2]; 1.2.8 [3]; 1.2.9 [2]). Darüber hinaus machten sie auch evolutionär-textpragmatische Aussagen, dabei legte Lloyd Neeley Hebr 10,19–13,21¹⁹ und Guthrie etwas präziser Hebr 12,18–24²⁰ als die pragmatische Klimax des Gesamttextes fest.

Dass sowohl Lloyd Neeley als auch Guthrie ihre Klimax im applikativen Teil des Textes lokalisieren, ist aus pragmatischer Sicht nachvollziehbar und gewiss gutzuheißen. Dabei wird jedoch auch sichtbar, dass die Gliederung eines thematischen Ansatzes einer anderen Funktion dienen kann als diejenige einer pragmatischen. Insofern haben sie beide ihre Bedeutung für die Exegese, im eigentlichen exegetischen Prozess allerdings sollte die pragmatische Analyse—wie unter 2.1.1 (3) ausgeführt—auf der thematischen Gliederung aufbauen. Dies nicht zuletzt, weil die synchron-thematische Analyse explizit textzentriert ist, und sich quasi selbst genügt, die pragmatische Analyse im Gegensatz jedoch den für die Interpretation zentralen Kommunikations- und Lebenskontext beziehungsweise die Kommunikationsstruktur entbehren muss, gezwungen ist, sie aus dem Text zu rekonstruieren. Wer dies unternimmt, tut gut daran, sich vorgängig über den Inhalt klar zu werden.

Bei Ansätzen wie denjenigen von Lloyd Neeley und Guthrie bleibt darüber hinaus auch kritisch zurück zu fragen, ob ihre angelegten Parameter den produktionsästhetischen und liturgischen Konventionen von

allerdings eine Gliederung, die sich von derjenigen Vanhoyes nur in den Titelangaben unterscheidet.

¹⁸ Th. Haering, ein Vorläufer, wollte seinen rhetorisch-kritischen Ansatz mit demjenigen der thematischen Methode verbunden wissen (s. 1.2.2 [2]); Stanley, „The structure of Hebrews from three perspectives“; Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche*, 42–64.

¹⁹ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews,“ 41, 51.

²⁰ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 143.

Synagogenhomilien und ihren Autoren gerecht werden. Namentlich der hermeneutischen Funktion, nach welcher synagogale Homilien in erster Instanz ein Lesepaar auszulegen, zu erklären und zu applizieren hatten—die alttestamentlichen Zitate spielen bei beiden in zu erwartender Weise eine nur marginale Rolle. Oder etwa dem synagogalliturgischen Kontext, wo Toralesung, Übersetzung und Homilie zusammen ein aufeinander abgestimmtes liturgisches Programm bildeten. Und schließlich der assoziativen Kompetenz eines Autors, der möglicherweise die gesamte Tora und Teile aus dem restlichen Tanach auswendig kannte²¹ und sich deshalb blitzschnell zwischen verschiedenen textlichen Szenarien bewegen oder sich gar gleichzeitig in mehreren befinden konnte. Eines Autors auch, der durch diese komplexe Form der Intertextualität möglicherweise einen semantischen Metatext produzierte und obendrein noch (s)eine „historische“ Realität qua Heiliger Schrift zu deuten hatte.

(3) Kontextzentrierte Methoden

Zu den kontextzentrierten Methoden gehören solche wie beispielsweise der kulturanthropologische Ansatz John Dunnills, der sozio-rhetorische Ansatz David A. deSilvas und der wissenssoziologischen Ansatz Knut Backhaus', aber auch der politisch-ideologische Ansatz wie ihn Ellen Bradshaw Aitken zur Anwendung brachte (s. 1.2.9 [1]; 1.2.9 [4]; 1.3.1 [1]).

Auch wenn diese innovativen Ansätze neue Sichtweisen auf den Hebräertext eröffneten, bleibt ihr primäres Interesse der strukturelle Vergleich—„Struktur“ hier im Sinne von kulturellen, soziologischen und politischen Strukturen—und weniger die literarische Komposition. Im Sinne eines exegetischen Vorverständnisses bedürfen diese hermeneutischen Ansätze allerdings einer Rückkoppelung auf den literarischen Gesamttext, erst wenn sich ihre meist auf wenige Textpassagen beruhenden Erträge auch im Gesamtinhalt wieder finden, können diese als gesicherte exegetische Grundlage gelten.

²¹ Zimmermann, *Tora und Shira*, 218.

2.2. Die Gliederungen

2.2.1. Gliederungen in zwei Hauptabschnitte

Fig. 2.2.1

Bengel ²² (1742)	1,1-2,4	2,5-13,25
von Soden ²³ (1899)	1,1-10,31	10,32-13,21(-25)
Héring ²⁴ (1970)	1,1-10,39	11,1-12,29(-13,25)
Kent ²⁵ (1972)	1,1-10,18	10,19-13,17(-25)
Guthrie ²⁶ (1983)	1,1-10,18	10,19-13,25
Keener ²⁷ (1993)	1,1-12,29	13,1-17(-25)

2.2.2. Gliederungen in drei Hauptabschnitte

Fig. 2.2.2

Delitzsch ²⁸ (1857)	1,1-5,10(-6,20)	7,1-10,18	10,19-13,25
Nairne ²⁹ (1921)	1,1-4,16	5,1-10,18	10,19-13,25
Riggenbach ³⁰ (1922)	1,1-4,13	4,14-12,29	13,1-25
Nauck ³¹ (1960)	1,1-4,13	4,14-10,31	10,32-13,17(-25)
Laubach ³² (1967)	1,1-5,10(-6,20)	7,1-10,18(-39)	11,1-12,29(-13,21[-25])
Michel ³³ (1975)	1,1-4,13	4,14-10,39	11,1-13,25
Dussaut ³⁴ (1981)	1,1-5,12	5,13-10,39	11,1-13,21(-25)
Lloyd Neeley ³⁵ (1987)	1,1-4,13	4,14-10,18	10,19-13,21(-25)
Hegermann ³⁶ (1988)	1,1-4,13	4,14-10,31	10,32-12,29(-13,25)
März ³⁷ (1989)	1,1-4,13	4,14-10,31	10,32-13,17(-25)
Gräßer ³⁸ (1990)	1,1-6,20	7,1-10,18	10,19-13,21(-25)
Weiß ³⁹ (1991)	1,1-4,13	4,14-10,18	10,19-13,25

²² Bengel, *Gnomon*, 3:601-602.²³ von Soden, *Hebräerbrief*, 10-11.²⁴ Héring, *The Epistle to the Hebrews*, xvi.²⁵ Kent, *The Epistle to the Hebrews*, 28-31.²⁶ Donald Guthrie, *The Letter to the Hebrews: An introduction and commentary* (TNTC 15; Nachdr. von 1983; Leicester: Inter Varsity Press, 2001), 58-59.²⁷ Keener, *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments*, 3:189.²⁸ Delitzsch, *Commentar zum Briefe an die Hebräer*, [1], [200], [264], [476].²⁹ Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, xi-xii.³⁰ Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, xxvi-xxxiii.³¹ Nauck, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes“, 203-206.³² Laubach, *Der Brief an die Hebräer*, 30-31.³³ Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 6.³⁴ Dussaut, *Synopse structurale de l'épître aux Hébreux*, 18.³⁵ Lloyd Neeley, „A discourse analysis of Hebrews“, 141.³⁶ Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, [vi-viii].³⁷ März, *Hebräerbrief*, 15.³⁸ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:28-29.³⁹ Weiß, *Der Brief an die Hebräer*, 8-10, 47.

Stanley ⁴⁰ (1994)	1,(1-4)5-7,28	8,1-10,39	11,1-13,19(-25)
Backhaus ⁴¹ (1996)	1,1-4,13	4,14-10,18	10,19-13,21(-25)
Trotter ⁴² (1997)	1,(1-4)5-4,13(-16)	5,1-10,18(-25)	10,26-13,19(-25)
Karrer ⁴³ (2002)	1,1-4,13	4,14-10,31	10,32-13,25

2.2.3. Gliederungen in vier Hauptabschnitte

Fig. 2.2.3

Haering ⁴⁴ (1917/1918)	1,1-4,16	5,1-6,20	7,1-10,18	10,19-13,21(-25)
Moffatt ⁴⁵ (1924)	1,1-4,13	4,14-7,28	8,1-10,18	10,19-13,25
Spicq ⁴⁶ (1977)	1,(1-4)5-2,18	3,1-5,10	5,11-10,18	10,19-12,29(-13,25)
Nissilä ⁴⁷ (1979)	1,1-4	1,5-2,18	3,1-12,29	13,1-25
deSilva ⁴⁸ (2000)	1,1-2,18	3,1-4,13	4,14-10,18	10,19-13,25

2.2.4. Gliederungen in fünf Hauptabschnitte

Fig. 2.2.4

Westcott ⁴⁹ (1892)	1,(1-4)5-2,18	3,1-4,16	5,1-7,28	8,1-10,18	10,19-12,29 (-13,25)
Thien ⁵⁰ (1902)	1,1-2,18	3,1-5,10	5,11-10,39	11,1-12,29	13,1-25
Büchsel ⁵¹ (1928)	1,1-2,4	2,5-18	3,1-4,16	5,1-10,39	11,1-13,25
Vaganay ⁵² (1940)	1,(1-4)5-2,18	3,1-5,10	5,11-10,39	11,1-12,13	12,14-13,21(-25)
Gyllenberg ⁵³ (1957/1958)	1,1-2,18	3,1-4,16	5,1-10,18	10,19-12,29	13,1-25
Swetnam ⁵⁴ (1972/1974)	1,(1-4)5-2,18	3,1-6,20	7,1-10,18	10,19-39	11,1-13,21(-25)
Vanhoye ⁵⁵ (1976)	1,(1-4)5-2,18	3,1-5,10	5,11-10,39	11,1-12,13	12,14-13,19(-25)

⁴⁰ Stanley, „The structure of Hebrews from three perspectives“, 270-271.

⁴¹ Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche*, 50.

⁴² Andrew H. Trotter, *Interpreting the Epistle to the Hebrews* (GNTE 6; Grand Rapids: Baker, 1997), 93-94.

⁴³ Karrer, *Der Brief an die Hebräer*, 1:6-9, 74.

⁴⁴ Haering, „Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs“, 156-163.

⁴⁵ Moffatt, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews*, xxiv.

⁴⁶ Spicq, *L'épître aux Hébreux*, 34-36.

⁴⁷ Nissilä, *Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief*, 5*.

⁴⁸ deSilva, *Perseverance in gratitude*, 72-75.

⁴⁹ Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, xlviii-xlix.

⁵⁰ Thien, „Analyse de l'épître aux Hébreux“, [74]-86.

⁵¹ Büchsel, „Hebräerbrief“, 2:1670-1671.

⁵² Vaganay, „Le plan de l'épître aux Hébreux“, 270-271.

⁵³ Gyllenberg, „Die Komposition des Hebräerbriefs“, 145-146.

⁵⁴ Swetnam, „Form and content in Hebrews 7-13“, 333, 342-343.

⁵⁵ Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 59.

Übelacker ⁵⁶ (1989)	1,1-4	1,5-2,18	3,1-12,29	13,1-21	13,22-25
Attridge ⁵⁷ (1989)	1,(1-4)5-2,18	3,1-5,10	5,11-10,25	10,26-12,13	12,14-13,21(-25)
Lane ⁵⁸ (1991)	1,1-2,18	3,1-5,10	5,11-10,39	11,1-12,13	12,14-13,25
Ellingworth ⁵⁹ (1993)	1,(1-4)5-2,18	3,1-5,10	5,11-10,39	11,1-12,13	12,14-13,25
Koester ⁶⁰ (2001)	1,1-2,4	2,5-9	2,10-12,27	12,28-13,21	13,22-25
Marcheselli- Casale ⁶¹ (2005)	1,(1-4)5-2,18	3,1-5,10	5,11-10,39	11,1-12,13	12,14-13,19(-25)

2.2.5. *Gliederungen in sechs Hauptabschnitte*

Fig. 2.2.5

Buchanan ⁶² (1972)	1,1-4	1,5-2,18	3,1-4,16	5,1-10,39	11,1-12,29	13,1-25
Pfizner ⁶³ (1997)	1,1-2,18	3,1-4,13	4,14-7,28	8,1-10,31	10,32-12,17	12,18-13,25

2.2.6. *Gliederungen in sieben Hauptabschnitte*

Fig. 2.2.6

Siebert ⁶⁴ (1995)	1,1-14	2,1-18	3,1-7,28	8,1-10,18	10,19-11,40	12,1-29	13,1-21 (-25)
---------------------------------	--------	--------	----------	-----------	-------------	---------	------------------

2.2.7. *Gliederungen in mehr als sieben Hauptabschnitte*

Fig. 2.2.7

<i>Kephalaia</i> ⁶⁵ (Antike)	22 Hauptabschnitte
Weiss ⁶⁶ (1888)	8 Hauptabschnitte
Robinson ⁶⁷ (1953)	15 Hauptabschnitte
Descamps ⁶⁸ (1954)	9 Hauptabschnitte

⁵⁶ Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell*, 224.

⁵⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 19.

⁵⁸ Lane, *Hebrews 1-8*, cii-ciii.

⁵⁹ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, vi.

⁶⁰ Koester, *Hebrews*, 84-85.

⁶¹ Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 87-88.

⁶² Buchanan, *To the Hebrews*, [1]-2.

⁶³ Pfizner, *Hebrews*, [8-9].

⁶⁴ Siebert, „Die Makrosyntax des Hebräerbriefs,“ 314-315.

⁶⁵ *Das Neue Testament*, Aland und Aland, [563]-587.

⁶⁶ Weiss, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer*, 34.

⁶⁷ Robinson, *The Epistle to the Hebrews*, xix-xx.

⁶⁸ Descamps, „La structure de l'épître aux Hébreux,“ 258, 337-338.

Neil ⁶⁹ (1955)	13 Hauptabschnitte
Wiley ⁷⁰ (1959)	13 Hauptabschnitte
Bruce ⁷¹ (1963)	8 Hauptabschnitte
Bligh ⁷² (1966)	32 Hauptabschnitte
MacDonald ⁷³ (1971)	13 Hauptabschnitte
Braun ⁷⁴ (1984)	19 Hauptabschnitte
Guthrie ⁷⁵ (1994)	2 Hauptabschnitte (Theologische Argumentation)
	13 Hauptabschnitte (Paränese)
Girdwood und Verkruyse ⁷⁶ (1997)	9 Hauptabschnitte
Keener ⁷⁷ (1998)	9 Hauptabschnitte
Gordon ⁷⁸ (2000)	14 Hauptabschnitte

2.3. Die theologischen Schwerpunktsetzungen

2.3.1. Christozentrische Schwerpunktsetzung

Eine christozentrische Schwerpunktsetzung war über Jahrtausende hinweg unhinterfragt geblieben, so erstaunt es denn nicht, dass ältere Ausleger wie Johann Albrecht Bengel (s. 1.2.1 [3]), Brooke F. Westcott,⁷⁹ James Moffatt (s. 1.2.3 [2]) oder Friedrich Büchsel (s. 1.2.3 [3]) dieser Konvention folgten. Aber bereits im Verlaufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurde die exklusiv christologische Schwerpunktsetzung verschiedentlich hinterfragt (s. 2.3.4; 2.3.5 [1]), Ernst Käsemanns Entwurf soll ihrer Überwindung Tür und Tor geöffnet haben (s. 1.2.4 [1]). Erich Gräßer kann darin weitgehend zugestimmt werden, denn die christozentrische Position fand im Verlauf des übrigen 20. Jahrhunderts nur noch in der mehrheitlich frankophon-katholischen Schule, nämlich bei Léon Vaganay (s. 1.2.4 [2]), Albert Vanhoye (s. 1.2.6 [1]), James Swetnam (s. 1.2.7 [2]), C.[eslaus] Spicq⁸⁰ und Louis Dussaut

⁶⁹ Neil, *The Epistle to the Hebrews*, 5–8.

⁷⁰ Wiley, *The Epistle to the Hebrews*, [9].

⁷¹ Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, vii–x: Bruces Gliederung blieb gegenüber der Erstauflage stets unverändert.

⁷² Bligh, *Chiastic analysis of the Epistle to the Hebrews*.

⁷³ MacDonald, *The Epistle to the Hebrews*, 5.

⁷⁴ Herbert Braun, *An die Hebräer* (HNT 14; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 16.

⁷⁵ Guthrie, *The structure of Hebrews*, 117, 136.

⁷⁶ Girdwood und Verkruyse, *Hebrews*, 21–24.

⁷⁷ Keener, *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments*, 3:189.

⁷⁸ Robert P. Gordon, *Hebrews* (Readings: A new biblical commentary; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), [5].

⁷⁹ Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, xlviii–xlix.

⁸⁰ Spicq, *L'épître aux Hébreux*, 34–43.

(s. 1.2.8 [1]), aber vereinzelt auch bei katholischen Forschern anderer Nationalität—wie beispielsweise Raymond Brown⁸¹ oder Cesare Marcheselli-Casale⁸²—ihren Rückhalt.

2.3.2. *Theozentrische Schwerpunktsetzung*

Die Bestimmung einer theozentrischen Schwerpunktsetzung war vereinzelt bereits im 19. Jahrhundert aufgetreten, so beispielsweise bei Bernard Weiss, der auf die zentrale Bedeutung des alttestamentlichen Bundesgedankens für die Hebräerauslegung hingewiesen hatte.⁸³ Aber abgesehen von diesem Vorläufer darf wohl dahingehend argumentiert werden, dass erst nach ideologiekritischer Entlarvung eines in den Hebräer hineininterpretierten „christlichen Überbietungsideals“ gegenüber der alttestamentlichen Kultinstitution als Antijudaismus, eine exklusive oder mit anderen Aspekten kombinierte (s. 2.3.5 [2]; 2.3.5 [3]) theozentrische Schwerpunktsetzung überhaupt denkbar wurde. In diesem Zusammenhang gilt es den erbgedanklichen und aus der Bundestheologie resultierenden Schwerpunkt des jüdischen Forschers George W. Buchanan einzuordnen (s. 1.2.7 [1]) sowie denjenigen des Abfalls.⁸⁴ Andere theozentrische Schwerpunktsetzungen betonten stärker den Aspekt der Worttheologie wie etwa Harald Hegermann,⁸⁵ Craig R. Koester⁸⁶ oder Martin Karrer.⁸⁷

2.3.3. *Eschatologische Schwerpunktsetzung*

In Weiterführung von Käsemanns Ansatz, legte Erich Gräßer als einer unter wenigen seine theologische Schwerpunktsetzung mittels eschatologischer Begrifflichkeit fest, Grundgedanke des Hebräers sei nämlich das „himmlische Kultmysterium.“⁸⁸

⁸¹ Raymond E. Brown, *An introduction to the New Testament* (ABRL; New York u.s.w.: Doubleday, 1997), [683]–684.

⁸² Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 87, [645], 726.

⁸³ Weiss, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer*, 13–15.

⁸⁴ Rice, „Apostasy as a motif and its effect on the structure of Hebrews,“ 35.

⁸⁵ Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, 16, 25.

⁸⁶ Koester, *Hebrews*, 96–97.

⁸⁷ Karrer, *Der Brief an die Hebräer*, 1:56.

⁸⁸ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:25, 28–29.

2.3.4. *Paränetische (ethische) Schwerpunktsetzung*

Aus der formkritischen Konsequenz, die Otto Michel⁸⁹ beziehungsweise Wolfgang Nauck (s. 1.2.4 [1]; 1.2.5 [3]) aus Käsemanns Entwurf gezogen hatten, nämlich dass der Hebräer eine frühchristliche und damit paränetische Predigt sei, erklärt sich die Beliebtheit dieser entweder exklusiv verstandenen, wie etwa bei Claus-Peter März,⁹⁰ Hans-Friedrich Weiß,⁹¹ William L. Lane⁹² und David A. deSilva (s. 1.2.9 [4]) oder mit anderen Aspekten kombinierten paränetischen Schwerpunktsetzung (s. 2.3.5 [1]; 2.3.5 [3]). Sie war jedoch bereits im 19. Jahrhundert im Monumentalwerk Friedrich Bleeks⁹³ und implizit auch bei F. Thien anfangs des 20. Jahrhunderts vorzufinden (s. 1.2.2 [1]).

Der der Paränese zugrunde liegende Anlass wurde dabei verschiedentlich bestimmt, sei es, dass der Autor habe glaubensmüden ChristInnen⁹⁴ aufhelfen oder sie vor Apostasie—entweder von Gott selbst oder vom Christentum zurück ins Judentum—warnen wollen.

2.3.5. *Kombinierte Schwerpunktsetzungen*

(1) Christologisch-paränetische Schwerpunktsetzung

Schon früh wurde allerdings die Verbindung der Ermahnung Glaubensmüder mittels der Christologie erkannt und benannt, so beispielsweise implizit bereits bei Th. Haering (s. 1.2.2 [2]) und explizit bei Eduard Riggenbach (s. 1.2.3 [1]). Weitere ForscherInnen, die diese duale Gewichtung vornahmen, waren Alexander Nairne (s. 1.2.3 [1]), Albert Descamps (s. 1.2.5 [1]), Rafael Gyllenberg (s. 1.2.5 [2]), Paul Ellingworth,⁹⁵ Knut Backhaus⁹⁶ und schließlich Ellen Bradshaw Aitken (s. 1.3.1 [1]).

⁸⁹ Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 59.

⁹⁰ März, *Hebräerbrief*, 11.

⁹¹ Weiß, *Der Brief an die Hebräer*, 51–53.

⁹² Lane, *Hebrews* 1–8, c.

⁹³ Bleek, *Der Brief an die Hebräer*, 1/1:74.

⁹⁴ Frederick F. Bruce, „The structure and argument of Hebrews,“ *SWJT* 28/1 (1985): 6–12, 6.

⁹⁵ Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 78–80.

⁹⁶ Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche*, 63–64.

(2) Christologisch-bundestheologische Schwerpunktsetzung

Ein gewisser Einfluss bei einer christologisch-bundestheologischen Schwerpunktsetzung ging im amerikanischen Kontext von Harold W. Attridge aus, der die Christologie im Hebräer als Mittel zum Zweck einer propagierten und eingeforderten Bundestreue interpretierte.⁹⁷ Ihm folgte auch sein Schüler John Dunnill (s. 1.2.9 [1]), und später auch George H. Guthrie (s. 1.2.9 [2]), Jim Girdwood und Peter Verkruyse⁹⁸ sowie Kenneth Schenck (s. 1.3.1 [2]).

(3) Bundestheologisch-paränetische Schwerpunktsetzung

Eine bundestheologisch-paränetische Schwerpunktsetzung wiesen Linda Lloyd Neeley (s. 1.2.8 [2]) sowie Walter G. Übelacker dem Hebräer zu (s. 1.2.8 [3]).

(4) Eschatologisch-paränetische Schwerpunktsetzung

Eine eschatologisch-paränetische Schwerpunktsetzung schließlich vertrat, wie unter 1.2.4 (1) ausgeführt wurde, Ernst Käsemann.

2.4. *Der Ertrag Kapitel 1–2*2.4.1. *(Gliederungs-)Methoden*

Im Blick auf die Methoden lässt sich in der Hebräerforschung grundsätzlich beobachten, dass dieser Text als „Spielfeld“ zum Erproben neuer Ansätze stets für geeignet gehalten wurde. So vermochte das 20. Jahrhundert drei Schulen hervor zu bringen, zunächst die frankophone und danach die deutsche, die im Banne des *linguistic turns* beide vornehmlich an literarischen beziehungsweise theologischen Aspekten des Hebräers interessiert waren. Die amerikanische Schule bewegte sich von dort und zusehends in den Bann des *cultural turns* geraten vermehrt zu kulturell-soziologischen Aspekten des Hebräers. Allen drei Schulen ist gemein, dass sie in ihrer je eigenen Weise einen augenfälligen Aspekt,

⁹⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 21–27.

⁹⁸ Girdwood und Verkruyse, *Hebrews*, 13–24.

nämlich denjenigen des rhetorischen Charakters dieses meist im synagogalen Kontext verorteten Schreibens hervorhoben.

Als Begründer der ersten, frankophonen Schule darf F. Thien gelten, der mit seiner Entdeckung der Themenankündigungen und seinem Verweis auf die Stichwortverbindungen auf literarisch-rhetorische, also auf produktionsästhetische Stilmittel hinwies. Erweitert wurde das literarisch-rhetorische Repertoire durch Friedrich Büchsels eingebrachte Methode des Gattungswechsels, voraussichtlich diente sie als Wegbereiterin für die spätere Wertschätzung der Paränese. Die herausragende Gestalt dieser Schule bleibt allerdings Albert Vanhoye, dessen erste große Strukturanalyse nicht nur Einblick in die Raffinesse seines literarisch-rhetorischen Ansatzes bot, sondern auch zu einer Landmarke der Hebräerforschung wurde. Dies zeigte sich auch in der großen Rezeption seiner Forschung und wirkte sich somit noch bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts fruchtbar auf die Hebräerforschung aus. Seine Beobachtung einer konzentrischen Struktur, also Symmetrien auf der Makroebene, darf beziehungsweise sollte heute zum Allgemeingut der Hebräerforschung gezählt werden. Mit dem letzten Beitrag, demjenigen Louis Dussauts, hatte der formale Ansatz dieser frankophonen Schule ihre Grenze erreicht.

Die zweite Schule der Hebräerforschung, die deutsche, korrigierte den als zu artifiziell empfundenen Ansatz der frankophonen anhand einer Betonung des thematischen Aspekts. Im Zuge von Ernst Käsemanns paränetische Schwerpunktsetzung wurde daraus der formkritische Schluss gezogen, nämlich dass der Hebräer eine in der antiken Synagoge entstandene urchristliche Predigt sei. Diese formkritische Feststellung zog seltsamerweise keine profundere Integration der Forschung zur antiken Synagoge und ihrer Liturgie nach sich. Wichtige Vertreter dieser Schule waren und sind nicht zuletzt Otto Michel und Erich Gräßer.

Ein erster Versuch einer protorabbinisch-synagogalen Verortung bot einer der ersten Vertreter der amerikanischen Schule—der jüdische Forscher George W. Buchanan—an, indem er den Hebräer als homiletischen Midrasch zu einem alttestamentlichen Psalm bestimmte. Mit diesem methodisch-formkritischen Ansatz wurde der offensichtlichen Bedeutung des Alten Testaments für die Auslegung des Hebräers erstmals Rechnung getragen, wie dies später nur noch John Dunnill tat. Was die Kritik an Vanhoye aufgezeigt hatte, wurde auch in dieser Schule rezipiert und weiterentwickelt, nämlich die Kombination verschiedener Ansätze, so dass formale und thematische Aspekte auch um

pragmatische ergänzt wurden mittels der Rhetorischen Kritik zumal, was mit Harold W. Attridge's Kommentar eine eindruckliche Umsetzung fand. Dies hatte darüber hinaus auch seinen Niederschlag in zwei weiteren großen Strukturanalysen, den diskursanalytischen von Linda Lloyd Neeley und George H. Guthrie.

Abschließend gilt festzuhalten, dass die Wahl einer Methode davon abhängen muss, welcher Funktion sie dienen soll, so dürfte die Praxis der *Kephalaia* einem liturgischen Zweck, der Determinierung der Leseabschnitte, gedient haben—ein Aspekt, der nur von wenigen reflektiert wurde. Wenn ihre Funktion der Bildung eines exegetischen Vorverständnisses dienen soll, dann muss der inhaltlich-thematischen Methode prioritäre Bedeutung zukommen, wohl nicht umsonst erfreute sich dieser Ansatz der größten Gefolgschaft, besonders in der Kommentarliteratur. Erst in einem zweiten Schritt kann die Analyse um weitere methodische Aspekte wie etwa dem formalen mittels einer literarisch-rhetorischen Kritik oder dem pragmatischen ergänzt werden. Das Vorgehen kann dabei bestimmt auch in umgekehrter Weise umgesetzt werden, aber formale, pragmatische oder kulturwissenschaftliche Ansätze bedürfen stets einer Prüfung am Inhalt. Insofern ist Methodenpluralismus zu begrüßen und Methodenagnosie abzulehnen. Darüber hinaus muss eine Methodenwahl der zentralen Bedeutung der zahlreichen die Schrift auslegenden und applizierenden Zitate und Allusionen, aber auch der formalen Selbstbezeichnung des Hebräers und damit seinem rhetorischen Charakter und naheliegendsten und wohl deshalb am meisten genannten Sitz im Leben, der antiken Synagoge, gerecht werden. Das muss den kulturellen Aspekt auch insofern einschließen, dass ein Autor vermutlich weite Teile des Alten Testaments auswendig zu zitieren vermochte und daraus ein assoziatives Denken resultierte, das den unmittelbaren Kontext eines Zitates stets mitberücksichtigen muss. Dies nicht zuletzt, weil in Absenz eines numerischen Referenzsystems Texte nur über ihren narrativen Kontext abrufbar waren.

2.4.2. *Gliederungen*

Die Integrität des Hebräers wurde gegen Ende des 20. Jahrhunderts mit abnehmender Häufigkeit hinterfragt, und wenn, dann höchstens noch bezüglich seiner epistolaren Endverse in Hebr 13,(18)22–25.

Der wichtigste Meilenstein hinsichtlich der Gliederungen war jedoch die Überwindung der Zweiteilung, was den Weg hin zu einer zen-

tristischen Gliederung in Annahme eines thematischen Zentralstücks eröffnete. Diese Ansicht vertraten die meisten ForscherInnen des 20. Jahrhunderts, was sich am meisten in einer drei- beziehungsweise fünfgliedrigen und selten in einer siebengliedrigen Struktur niederschlug. Umstritten blieb allerdings der Anfang und das Ende dieses Zentralteils, es wurde beginnend in Hebr 4,14; 5,1; 7,1 oder in Hebr 8,1 bestimmt beziehungsweise endend in Hebr 10,18.31.39 oder in Hebr 12,29. Entsprechend lagen und liegen die strukturbedingten Problemzonen in den Kapiteln Hebr 4–6 beziehungsweise Hebr 10–12, dies nicht selten dadurch bedingt, dass man in Hebr 4,14–16 und Hebr 10,19–23 die große zentrale Inklusion geortet zu haben glaubte; dem gegenüber blieben Zäsuren nach Hebr 3,1 und 10,19 zu den am wenigsten hinterfragten.

Erstaunlich oft wurde eine die Zahl sieben überschreitende Anzahl von losen Abschnitten als Gliederung bestimmt, was gleichzeitig ein wichtiges methodisches Problem anzeigt, nämlich das Versäumnis, die Unterabschnitte mit ihren übergeordneten Abschnitten beziehungsweise die Abschnitte mit ihren übergeordneten Hauptabschnitten in Beziehung zu bringen, und diese wiederum mit dem thematischen Schwerpunkt des Gesamttextes.

Abschließend darf darauf hingewiesen werden, dass es noch nicht in zufrieden stellender Weise gelungen ist, die Übereinstimmung der Form mit seinem Inhalt aufzuzeigen, obwohl der Hebräer im Allgemeinen als „theologischer Entwurf aus einem Guss“ begriffen wird.

2.4.3. *Theologische Schwerpunktsetzungen*

Grundsätzlich ist zu beobachten, dass bestimmte Methoden und Gliederungen nicht eine jeweils spezifische theologische Schwerpunktsetzung generierten. Seine fünfteilige Gliederung versah Thien beispielsweise gegen die „Tradition“ mit einem paränetischen Schwerpunkt, seine dreiteilige versah Riggerbach mit einem christologischen Schwerpunkt. Dennoch lässt sich am deutlichsten im Blick auf die theologische Schwerpunktsetzung eine Traditionsgebundenheit ausmachen. So lag möglicherweise der Beginn beziehungsweise der Durchbruch der paränetischen Schwerpunktsetzung nicht zufälligerweise während beziehungsweise nach dem Zweiten Weltkrieg im Kontext der deutschen Schule. Auch dürfte die hohepriesterlich-christologische Schwerpunktsetzung der frankophonen-katholischen Schule und insbesondere des in Rom lebenden Ordensbruders Vanhoye nicht zufällig sein.

Zentrales Ereignis im Blick auf die theologische Schwerpunktsetzung dürfte jedoch die bereits erwähnte Überwindung des christozentrischen Ansatzes durch den paränetischen sein. Aber zu diesen gesellte sich vor allem vermittle der amerikanischen Schule eine dritte und gegenwärtig aktuellste Schwerpunktsetzung, nämlich diejenige der bundestheologischen. Gerne wurde dieser bundestheologische Ansatz indes mit dem christologischen kombiniert, wie erstmals bei Attridge.

Ob allerdings die gattungsbezogene duale Schwerpunktbestimmung, wie erstmals durch Gyllenberg und später durch Guthrie zur Anwendung gebracht, einen analytischen Mehrgewinn bringt, bleibt kritisch anzufragen. Auch ist es freilich problematisch, wenn sich eine jeweilige Schwerpunktsetzung nicht inhaltlich über den Gesamttext hinweg rechtfertigen lässt.

KAPITEL 3

DER KONZENTRISCHE STUFENRHYTHMUS

3.1. *Die (Gliederungs-)Methode*

Meine eigenen Textbeobachtungen am Hebräer reichen in die Anfänge meiner Studienzeit zurück, genauer: in das Jahr 1993, wo mir im Rahmen einer bibelkundlichen Veranstaltung, und noch gänzlich unwissend im Blick auf die Ergebnisse der Hebräerforschung, erstmals Symmetrien auf der makrostrukturellen Ebene des Textes auffielen. Diese anfänglichen Beobachtungen verfestigte ich 1998 in einer vierundfünfzig Seiten umfassenden neutestamentlichen Lizentiatsarbeit mit dem Titel *Der konzentrische Stufenrhythmus: Eine Strukturanalyse zum Hebräer*.¹ Im Jahre 2001 hatte ich schließlich im Rahmen des in Rom abgehaltenen „international meeting“ der Society of Biblical Literature, wo erstmals die von mir verantwortete Programmeinheit „Hebrews seminar“ ein- und durchgeführt wurde, Gelegenheit, Albert Vanhoye persönlich am Pontificio Istituto Biblico in Rom zu besuchen und mich mit ihm zu besprechen, dessen Arbeit am Hebräer ich immer noch für bedeutend halte.

Die *Funktion* meiner eigenen Strukturanalyse dient dem Erlangen eines exegetischen Vorverständnisses, insofern haftet ihr zwingendermaßen ein Charakter der Vorläufigkeit an. Ihr Ausgangspunkt und Ziel ist die Endgestalt des uns vorliegenden *Textes*, was die Annahme seiner *Integrität* voraussetzt. Die hier zur Anwendung gebrachte *kombinierte Methode* berücksichtigt in erster Priorität *thematische* Faktoren, (1) den stufenweise angeordneten Textinhalt und der Leitworte zumal,² (2) den Intertext und sein Kontext und schließlich (3) die textsemantische oder narrative Logik.³ Erst in zweiter Priorität wurden *formale* Aspekte einbezogen, (1) die Stichwortverbindungen, (2) den Gattungs-

¹ Liz. theol., Universität Basel, 1998.

² Wobei die „semantische Kohärenz“ assoziative Brüche einschließen muss.

³ Weniger überzeugte mich das Stilmittel der Themenankündigung, weswegen es hier auch nicht zur Anwendung kam.

wechsel vor allem als Themenübergang⁴ und schließlich (3) die thematischen Symmetrien auf der Makroebene,⁵ deren Ergebnisse anhand einer Zeichenstatistik geprüft wurden. Dabei sollte das Vorgehen in der Weise *induktiv* sein, dass es die Beziehung der kleineren Abschnitte zu ihren jeweils übergeordneten Hauptabschnitten schlüssig zu erklären vermag.

Der in der Hebräerforschung weitaus anerkannte rhetorische Charakter des Hebräers wird auch hier ernst genommen, in der Kategorie als antike Synagogenhomilie zumal, aber auch im Blick auf die zahlreichen alttestamentlichen Zitate beziehungsweise Allusionen.⁶ Eine eingehende Untersuchung in formkritischer Hinsicht wie auch in pragmatischer Hinsicht baut allerdings auf den hier generierten Ergebnissen auf (s. Kap. 4–6).

3.2. *Die Gliederung*

Im Folgenden kann nur die Quintessenz meiner strukturanalytischen Ergebnisse wiedergegeben werden, so dass eine erste inhaltliche Orientierung möglich ist. Dabei drängt sich eine Simplifizierung auf—quasi als Versprechen, das jedoch in der ausführliche Behandlung des strukturellen Themas im achten Kapitel dieser Arbeit eingelöst werden soll (s. 8.2.1; 8.3.1; 8.4.1; 8.5.1; 8.6.1).

⁴ Das Stilmittel des „Gattungswechsel“ meint hier nicht explizit das übliche Ineinander von theologischer Argumentation *versus* Paränese, dies kann durchaus, muss jedoch nicht zwingend der Fall sein. Darüber hinaus schließt es hier auch (applikative) thematische Übergänge mit ein.

⁵ Es wird noch zu zeigen sein, dass der Autor nicht nur auf Makroebene sondern auch auf Mikroebene vornehmlich in chiasmischen beziehungsweise konzentrisch angelegten Gedankenkreisen sein Argument fortschreitend darlegte, insofern vermag das Stilmittel der Inklusion die hier beobachtete Produktionsästhetik nicht präzise genug zu beschreiben.

⁶ Die Untersuchung der Verwendung des Alten Testaments im Hebräer hat sich zu einem eigenen Forschungsfeld entwickelt. Ein Forschungsüberblick bietet z. B. George H. Guthrie („Hebrews’ use of the Old Testament: Recent trends in research,“ *CBR* 1/2 [2003]: [271]–294), eine aktuelle Behandlung des Themas z. B. Elke Tönges („The Epistle to the Hebrews as a Jesus-Midrash,“ in *Hebrews: Contemporary methods—new insights* [BINS 75; hg. von Gabriella Gelardini; Leiden u. s. w.: Brill, 2005], [89]–105) oder z. B. Beate Kowalski („Die Rezeption alttestamentlicher Theologie im Hebräerbrief,“ in *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrief* [SBS 204; hg. von Rainer Kampling; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005], 35–62).

Das Anfangselement Hebr 1,1–4, der erste thematische Abschnitt Hebr 1,5–14, das Übergangselement Hebr 2,1–4 sowie der thematische Abschnitt Hebr 2,5–18 bilden den ersten mit Psalmzitaten reichlich bestückten Hauptabschnitt Hebr 1,1–2,18. Dieser hat die Gegenüberstellung des Sohnes mit den Engeln zum Thema, die deutlich zu Gunsten des erhöhten Sohnes ausgeht, seine leidvolle Erniedrigung dient dabei einzig dem Zweck, die Söhne zu erretten. Die semantische Kohärenz ist mit den Leitworten „Sohn“ und „Engel“ gegeben. Als Titel dieses Hauptabschnitts A bietet sich deshalb „Erhöhter und erniedrigter Sohn“ an.

Das Übergangselement Hebr 3,1–6, der thematische Abschnitt Hebr 3,7–4,11, das Übergangselement Hebr 4,12–13, der thematische Abschnitt Hebr 4,14–6,12 und schließlich das Übergangselement Hebr 6,13–20 bilden den zweiten thematisch heterogen wirkenden Hauptabschnitt Hebr 3,1–6,20. Die semantische Kohärenz ist jedoch über den gesamten Hauptabschnitt im Lexem „Un-/Glaube“ gegeben, weil der ganze Hauptabschnitt das in Hebr 3,7–4,11 enthaltene Zitat aus Ps 95,7–11^{xxx} auslegt, das wiederum vom Unglauben und somit vom Bundesbruch zu Kadesch-Barnea (Num 13–14) spricht und diesem Beispiel zu folgen die ungläubigen Söhne gewarnt werden. Es bietet sich für den Hauptabschnitts B deshalb der Titel „Unglaube der Väter und Söhne“ an.

Der thematische Abschnitt Hebr 7,1–28, das Übergangselement Hebr 8,1–6, der thematische Abschnitt Hebr 8,7–9,10, das Übergangselement Hebr 9,11–14 und schließlich der thematische Abschnitt Hebr 9,15–10,18 bilden den dritten und zentralen Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,18. Die semantische Kohärenz ist in den Lexemen „neuer Bund“, „(Hohe-)Priester“ und „Opfer“ gegeben. Da in seinem Zentrum die anhand Jer 31,31–34 verheißene Bundesperneuerung propagiert wird und daraus logisch eine neue Kultinstitution resultiert, nämlich im neuen Hohepriester Hebr 7,1–28 beziehungsweise im neuen Sündopfer Hebr 9,15–10,18, bietet sich für den Hauptabschnitt C der Titel „Neuer Bund und Kultinstitution“ an.

Das Übergangselement Hebr 10,19–23,⁷ der thematische Abschnitt Hebr 10,24–39, das Übergangselement Hebr 11,1–3, der thematische

⁷ Somit sehe ich Hebr 10,19–23 nicht Hebr 4,14–16 gegenüber gestellt, sondern Hebr 6,13–20. Die Ähnlichkeit von Hebr 4,14–16 mit Hebr 10,19–23 ist zwar frappant, jedoch aus mindestens drei Gründen weniger wahrscheinlich: (1) Das semantische Kriterium: Hebr 6,13–20 weist mit Hebr 10,19–23 zahlreiche semantische Schnittstellen

Abschnitt Hebr 11,4–40 und schließlich das Übergangselement Hebr 12,1–3 bilden den vierten, und zwar mit dem zweiten korrespondierenden, Hauptabschnitt Hebr 10,18–12,3. Auch hier ist die lexikalische Kohärenz im Begriff „Glaube“ gegeben. Da Hebr 10,24–39 aufgrund keines übrig bleibenden Sündopfers für erleuchtete Söhne zur Glaubensgeduld auffordert und Hebr 11,4–40 den Glauben der bundestreuen Väter preist, bietet sich für den Hauptabschnitt B' der Titel „Glauben der Söhne und Väter“ an.

Schließlich bilden der thematische Abschnitt Hebr 12,4–24, das Übergangselement Hebr 12,25–29, der thematische Abschnitt Hebr 13,1–19 und das Abschlusselement Hebr 13,20–25 den fünften, mit dem ersten korrespondierenden, Hauptabschnitt Hebr 12,4–13,25. Die lexikalische Kohärenz ergibt sich auch hier einerseits in der durch „Zucht“ verursachten Erniedrigung der „Söhne“ und andererseits in ihrer Erhöhung durch den Zutritt zum himmlischen Erbe und dem daraus resultierenden gerechten Wandel. Daher bietet sich für A' der Titel „Erniedrigte und erhöhte Söhne“ an.

Tabellarisch lässt sich dies am besten in einem zweidimensionalen Stufenrhythmus, einer *anadiplosis iterata*, visualisieren.⁸ Diese klimaktische Linie offenbart sich als der „topologische“ Ort des neuen Bundesgeschehens, dem anderen Berg also—dem himmlischen Zion (Hebr 12,22).

auf, wovon die wichtigste der „Vorhang“ ist, der nur in diesen beiden Übergangselementen vorkommt (für weitere semantische Übereinstimmungen s. 8.4.1 [2]). (2) Das formale Kriterium: Darüber hinaus umrahmen die beiden Paragraphen den kultischen Mittelteil, der gegenüber B/B' den Glauben eben gerade nicht zum Thema hat. (3) Das kontextuelle Kriterium: Und schließlich gehen Hebr 6,13–20 unmittelbar zwei Themen voran, die Hebr 10,19–23 unmittelbar folgen. In Hebr 6,9–12 und Hebr 10,24–25 sind nämlich die Liebeswerke thematisiert, in Hebr 6,4–8 und Hebr 10,26–31 die Tatsache, dass für einst Erleuchtete, die mutwillig sündigen, keine Bußerneuerung möglich ist beziehungsweise kein Sündopfer mehr übrig bleibt.

⁸ Walter Bühlmann und Karl Scherer, *Sprachliche Stiffiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch: Ein Nachschlagewerk* (bearb. Aufl. von ¹1973; Giessen: Brunnen, ²1994), 28.

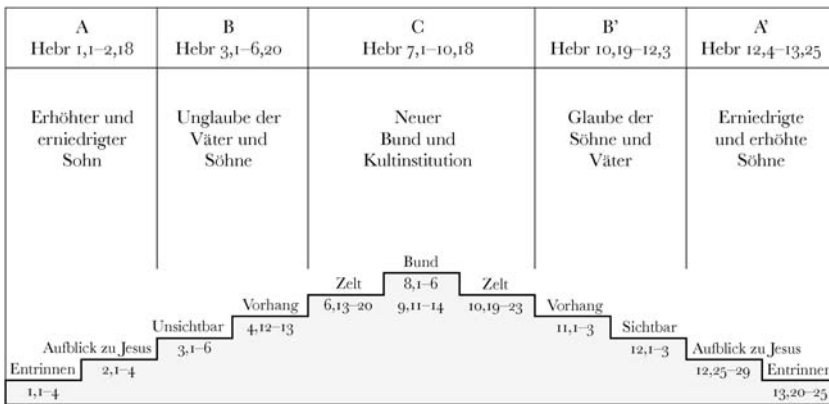


Fig. 3.2

3.3. Die theologische Schwerpunktsetzung

Im Vergleich zu Albert Vanhoyes Gliederung muss neben den abweichenden Titelgebungen allem voran die andersartige Schwerpunktsetzung auffallen. Das Zentrum liegt in der vorliegenden Analyse in Hebr 8,7-9,10, im längsten neutestamentlichen Zitat aus Jer 31,31-34 also. Dieses ist es, das den Gesamttext logisch ordnet und vom Zentrum aus schlüssig erklärt. Somit ist die Schwerpunktsetzung in erster Priorität *theozentrisch* und *bundestheologisch*, was nicht heißen will, dass andere Aspekte unwichtig wären. Dies zeigt sich beispielsweise auch in einer von mir erstellten lexikalischen Statistik sämtlicher auf Gott bezogenen Lexeme (Namen, Nomen, Pronomen, Verben, Partizipien, Adjektive und Artikel), sie weist im Vergleich zu denjenigen auf den Sohn bezogenen eine leichte Überzahl zugunsten der himmlischen Gottheit auf (ca. 232:228). Insofern vermag ein Buchtitel für den Gesamttext möglicherweise die Schwerpunktsetzung zu verdeutlichen, nicht jedoch seine Komplexität wiederzugeben, geeigneter fände ich daher einen Satz, oder Paragraphen, in dessen Syntax sich die Gewichtung widerspiegelt: „Gott (Subjekt) erneuert durch Jesus (Akkusativobjekt) den Bund mit seinem Volk (Dativobjekt). Dies schließt die Bundesverheißung des (Land-)Erbes ein, setzt jedoch den Bundesglauben voraus.“

Die Logik im Verhältnis vom Zentrum C (Bundeserneuerung) zu B/B' (Bundesbruch durch Unglaube/Bundestreue) scheint dabei leicht nachvollziehbar. Schwieriger wird dies allerdings in den Verhältnissen

vom C zu A/A' (Erhöhung und Erniedrigung des/der Sohn/Söhne) beziehungsweise von A/A' zu B/B', es muss an dieser Stelle noch unbeantwortet bleiben.

3.4. *Der Ertrag Kapitel 3*

Die zur Anwendung gebrachte kombinierte und den thematischen Aspekt priorisierende Methode, die sowohl der deutschen als auch der frankophonen Schule verpflichtet ist, generierte einen stufenweise angeordneten und auf eine Klimax ausgerichteten Inhalt in fünf Hauptteilen, dessen thematisches Zentrum die Bundeserneuerung ist—eindrücklich im längsten neutestamentlichen Zitat aus Jer 31,31–34 wiedergegeben.⁹ Damit legte auch diese Strukturanalyse wie diejenige von Vanhoye, Dussaut, Lloyd Neeley und Guthrie eine Konzentrik auf der Makroebene frei. Dieser erste inhaltliche Einblick vermochte zwar das logische Verhältnis von C zu B/B' aufzuzeigen, nicht jedoch dasjenige von A/A' zu B/B' beziehungsweise zu C in zufrieden stellender Weise zu erhellen.

Im Blick auf die Zentralstellung der alttestamentlichen Schriftzitate und von Jer 31,31–34, und im Blick auf den in der Forschungsgeschichte geradezu axiomatisch bekräftigten rhetorischen Charakter des Hebräers, als Synagogenhomilie zumal, gilt es im zweiten Teil dieser Untersuchung das nachzuholen, was in der Hebräerforschung bislang versäumt wurde: nämlich einerseits das bestehende Wissen um die antike Synagoge und Aspekte ihrer Liturgie mit dem Hebräertext in Bezug zu setzen und andererseits zu prüfen, ob und was für die Auslegung fruchtbar gemacht werden kann.

⁹ Z.B. Steve Moyise, *The Old Testament in the New: An introduction* (Continuum biblical studies series; London u. s. w.: Continuum, 2001), [98]–108, 103, 107.

TEIL II

DIE ANTIKE SYNAGOGE—DIE ANTIKE
SYNAGOGENHOMILIE—MOTIVANALYSE DER
SEDARIM UND *HAFTAROT* ZU *TISCHA BE-AW*: DER
HERMENEUTISCHE SCHLÜSSEL ZUR HEBRÄERAUSLEGUNG

KAPITEL 4

DIE ANTIKE SYNAGOGHE

4.1. *Prämissen—Ziel—Eingrenzung*

4.1.1. *Prämissen*

(1) Synagogaler Sitz im Leben

Wie plausibel ist eine Verortung des Hebräers in der antiken Synagoge? Unter der Voraussetzung, dass dieser Text nicht als literarische Fiktion verstanden wird, bedarf diese Option einer Erprobung an anderen möglichen Verortungen von „religiös-ethnischer“ Rhetorik einer wohl mehrheitlich jüdisch-christlichen AdressatInnengruppe: Derlei Homilien konnten in der Antike theoretisch entweder (1) im Tempel, (2) in einer Synagoge, (3) in einem Lehrhaus, (4) in einem Privathaus beziehungsweise (5) im Freien—beispielsweise auf einem Marktplatz—gehalten oder verlesen werden.

Die Tatsache, dass im Tempel gelehrt wurde,¹ gemeinsam mit der Beobachtung eines stark kultischen Charakters des Hebräers, könnte diesen Sitz im Leben denkbar machen. Wahrscheinlich ist er jedoch weniger, denn die expliziten Bezüge auf nur literarische Kultorte, die irdische und himmlische Stiftshütte zumal, in Gegenwart eines noch existierenden Zweiten Tempels und seiner existenziellen Bedeutung für Juden und Christen dieser Zeit, machen wenig Sinn. Vielmehr scheint der Rückgriff auf „Fiktives“ eine Kompensationsleistung des Autors für einen verloren gegangenen Tempel anzuzeigen. Auch wurde diese These noch nie in der Hebräerforschung vertreten. Wenig Plausibilität kommt ebenfalls der Variante des Marktplatzes zu, er scheint eher Versammlungsort für spontane Zusammenkünfte gewesen zu sein, wie etwa bei eigens ausgerufenen Fasttagen bei Trockenheit, wo sich in Begleitung des mobilen Torakastens Älteste mahnend an ihre Ge-

¹ Vgl. z.B. Mt 21,23; 26,55; Mk 12,35; 14,49; Lk 19,47; 20,1; 21,37; Joh 7,14.28; 8,2.20; 18,20; Apg 5,21.25.42.

meinde wenden konnten (vgl. z.B. *mTaan* 2,1). Durchaus plausibel hingegen wäre ein Sitz im Leben in einem Lehrhaus, sind diese doch literarisch nahezu gleich oft bezeugt wie die Synagoge. Linguistische Studien rabbinischer Texte zeigen jedoch, dass für den hier anvisierten Zeithorizont vom 1. bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts d.Z. der Begriff „Lehrhaus“ ein Synonym für „Synagoge“ war, da das Lehrhaus neben der Synagoge noch nicht existierte. Außerdem stammt das einzig erhaltene archäologische Zeugnis für die Existenz eines Lehrhauses aus byzantinischer Zeit.² Das Privathaus als Sitz im Leben lässt sich nicht so schnell von der Hand weisen und fand in Bezug auf den Hebräer seine Vertreter.³ Aber verschiedene Aspekte lassen den synagogalen Sitz im Leben in der Tat als die plausibelste kulturhistorische Prämisse erscheinen. Man denke etwa an das ausschließlich kultische Lexikon⁴ dieses Textes oder an Spuren einer sakralen Geographie (s. 4.6.3; 4.6.), auch an die Erwähnung von synagogalen Ämtern (s. 4.8.2; 4.8.) und schließlich an den ganz pragmatischen Aspekt, dass diese Form der Schriftauslegung im Kontext eines Gottesdienstes des konstitutiven Zugangs zu Schriftrollen bedurfte, eine teure Angelegenheit, die über diesen ökonomischen Aspekt hinaus auch eine entsprechende Infrastruktur voraussetzte.

(2) Ethnisch-religiöse Bestimmung der AdressatInnen

Cynthia B. Kittredge schrieb im Rahmen eines feministischen Kommentars zum Hebräer bereits 1998: „Attempts to describe the congregation as those who were threatening to ‚relapse into Judaism‘ are based on anachronistic stereotypes. At the time of Hebrews’ composition, such distinct ‚religions‘ as ‚Christianity‘ and ‚Judaism‘ did not exist.“⁵ Was Kittredge als eine der ersten für den Hebräer formuliert, ist Ausdruck eines gegenwärtig international wie auch interdisziplinär

² Hanswulf Bloedhorn und Gil Hüttenmeister, „The Synagogue,“ in *The Cambridge history of Judaism: The early Roman period* (Bd. 3; hg. von William Horbury, W.D. Davies und John Sturdy; Cambridge u.s.w.: Cambridge University Press, 1999), 267–297, 292–293.—Das kostbare, auf dem Golan, in Dabbura gefundene Epigraph, gegenwärtig im *Golan Archaeological Museum* zu besichtigen, ist uns in einem Türsturz erhalten und lautet: „Dies ist das Lehrhaus des Rabbi Elieser Ha-Qappar.“

³ Z.B. George H. Guthrie, *Hebrews* (The NIV application commentary; Grand Rapids: Zondervan, 1998), 20.

⁴ Außer Hebr 13,23–24 lassen sich sämtliche Kapitel und Verse einem kultischen Kontext zuweisen!

⁵ Cynthia Briggs Kittredge, „Hebrews,“ in *Searching the Scriptures: A feminist commentary*

geführten wissenschaftlichen Diskurses, in dem nicht nur der Begriff Religion,⁶ sondern auch das Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike neu problematisiert wird. Seine neuen Vorgaben werden in dieser Untersuchung vorausgesetzt. Zum besseren Verständnis jedoch, seien im Folgenden in aller gebotenen Kürze die wichtigsten Punkte angeführt.

Die Aufnahme sozialwissenschaftlicher Methoden wie auch die Integration postkolonialer Ansätze in die Bibelwissenschaften zeigten, dass einerseits der Begriff „Religion“ sich christlich geprägter, euro-amerikanischer Kulturen der Moderne verdankt, der—wenn er unreflektiert an antike Kulturen angelegt wird—diesen nicht gerecht zu werden vermag. Gegenüber einem modernen, essentialistischen Verständnis von Religion war der Begriff in der Antike für Wolfgang Stegemann Teil eines Ethnizitätsdiskurses,⁷ nach welchem Religionen in antiken mediterranen Gesellschaften „eingebettet“ (*embedded*) waren. „Religion“ war somit nicht eigene soziale Institution, sondern Teil der zwei zentralen sozialen Institutionen antiker Gesellschaften, des Gemeinwesens (im Neuen Testament und auch im Hebräer angezeigt durch Begriffe wie ἐκκλησία) und der Familie/Verwandtschaft (im Neuen Testament und auch im Hebräer angezeigt durch Begriffe wie οἶκος und ἀδελφοί). Diese Einsicht hat exegetische wie hermeneutische Konsequenzen. Nicht länger darf beispielsweise der Kult als ein kulturelles Teilphänomen unreflektiert ins Zentrum einer Interpretation antiker mediterraner Kulturen gestellt werden, denn das würde eine „Theologisierung“ beziehungsweise „Christianisierung“ eines kulturellen Phänomens bedeuten. Vielmehr muss die Einsicht um eingebettete Religionen eine verstärkt politische Nuancierung von neutestamentlichen Texten zur Folge haben.

Wurde und wird andererseits das Verhältnis des Christentums zum Judentum immer wieder mit Metaphern wie „Tochter- oder Zwillingreligion“ beschrieben, haben Forscher wie Stegemann diese genealo-

(2 Bde.; hg. von Elisabeth Schüssler Fiorenza unter Mitarb. von Ann Brock und Shelly Matthews; ¹1994; New York: Crossroad, 1998), 2:[428]–452, 430.

⁶ Siehe z.B. Gabriella Gelardini und Peter Schmid, Hgg., *Theoriebildung im christlich-jüdischen Dialog: Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Deutung, Verhältnisbestimmung und Diskursfähigkeit von Religionen* (Judentum und Christentum 15; Stuttgart u. s. w.: Kohlhammer, 2004).

⁷ Diese These wird durch die Archäologie und Epigraphik insofern unterstützt, als Synagogen in der Regel entweder von ethnischen Gruppen oder Berufsgruppen unterhalten wurden (s. 4.4.2).

gischen Begrifflichkeiten problematisiert und darauf hingewiesen, dass sie nicht nur ein simplizistisches Bild einer organisch strukturierten Entstehung des Christentums „mitschmuggeln,“⁸ sondern indirekt ein „evolutionistisches“ und daher oft ein das Judentum abwertende Fortschrittsmodell des Christentums implizieren.⁹ Neuere Erklärungsmodelle der Entstehung des Christentums sowie der Beziehung des Christentums zum Judentum gehen zu Recht von einer weitaus komplexeren Realität aus. Nach Daniel Boyarin¹⁰ würden sich heute die Begriffe „Judentum“ und „Christentum“ in ihrer antiken Verwendung unserem Verständnis entziehen. Obwohl es historische Indizien gibt, anhand derer Juden und Christen bereits im 1. Jahrhundert d.Z. zumindest punktuell als unterschiedliche Gruppen wahrgenommen wurden (beispielsweise der *fiscus Judaicus*), würde uns Werkzeug konzeptioneller wie materieller Art fehlen, um die Grenzen der jeweiligen Gruppe konkret zu bestimmen. Judith M. Lieu pflichtet Boyarin bei, indem sie schreibt, dass sich „Christentum“ als Gegenüber von „Judentum“ theoretisch ebenso gut von dem Moment der „Tempelreinigung“ Jesu denken ließe, wie auch erst um das 4. Jahrhundert d.Z., als das Christentum Staatsreligion wurde. Boyarin fährt fort:

We need always to ask: [...] What is revealed and concealed in this or that way of framing or defining the issues, in seeing Christianity as separate from Judaism *ab ovo* [...]. I am interested in the disclosures that await us when we take something like the second position enumerated by Lieu, that sometime around the fourth century we can begin to speak of Judaism and Christianity as separate „religions,“ [...]. But a partial answer to the paradox that, as early as the first century, Christians were, nevertheless, recognizable at least in some places as not-Jews [...] is to note that whether or not there were Christianity and Judaism, there were, it seems, at least some Christians who were not Jews, and, of course, many Jews who were not Christians, and the distinctions of identity/identification would, ultimately, make a difference. They hadn't, however, yet. There seems to be no absolute point, theological or other-

⁸ Demgegenüber würde die einzige, in diesem Zusammenhang vergleichbare neutestamentliche Metapher die neu entstandenen „christlichen“ Gruppen gerade nicht in ein organisches Verhältnis zum Judentum stellen, denn sie werden als die „wilden“ und in den „edlen“ Ölbaum „eingefropften Zweige“ beschrieben (Röm 11,17–21).

⁹ Wolfgang Stegemann, „War das frühe Christentum eine Religion?“ *ZNT* 10 (2002): 61–68.

¹⁰ *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity* (Divinations: Rereading late ancient religion; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

wise, at which we could say for this early period: It is this that marks the difference between Judaism and Christianity. I don't wish to argue that this position is correct but rather consciously to make it the starting point in a search for „the boundaries that were also crossing points,“ and for more glimpses of the folks, „even perhaps the majority,“ who dwelt in the interstices of the texts and objected to or simply ignored the work of the religious customs officers.¹¹

Wie in einem langen und wohl weniger antagonistischen¹² Prozess als bisher angenommen Christentum und Judentum den jeweils anderen mittels häresiologischer Polemik konstruierten, zeigt Boyarin nicht zuletzt nachvollziehbar am Beispiel der Logostheologie, die als ein genuin „jüdisches“ Konzept zu Gunsten der Christen vom rabbinischen Judentum als Häresie preisgegeben wurde.

Konkret bedeutet dies, dass bei der AdressatInnenbestimmung in erster Linie von einer Ethnie ausgegangen werden muss, wobei sich vom Inhalt des Hebräers die jüdische Ethnie ohne jeden Zweifel aufdrängt (was vereinzelte HörerInnen anderer Ethnien nicht ausschließt). Mit dieser ethnischen Bestimmung ist auch die relevante „Religion“ genannt, die jüdische nämlich, die aufgrund des zentralen Stellenwertes des Christus aus unserer Sicht als „jüdisch-christlich“ bezeichnet werden muss (wobei „jüdisch-messianisch“ aus Sicht der Antike vielleicht auch zutreffend wäre). Dies freilich unter der Voraussetzung, dass die Homilie des Hebräers nicht der erste Kontakt der AdressatInnen mit einer christlichen Botschaft darstellt.

4.1.2. Ziel

Ziel der folgenden drei Kapitel ist es, das Wissen über die *antike Synagoge* und die *antike Synagogenhomilie* mit dem Hebräertext in Beziehung zu bringen, und dabei die Plausibilität des postulierten synagogalen Sitzes im Leben beziehungsweise der formkritischen Bestimmung als Homilie aufzuzeigen.

¹¹ Boyarin, *Border lines*, 6–7.

¹² Dass das Verhältnis zwischen „Juden“ und „Christen“ friedlicher verlief als einige literarische Quellen vermuten lassen, wird von archäologischer Evidenz gestützt (vgl. z.B. John S. Crawford, „Jews, Christians, and Polytheists in late-antique Sardis,“ in *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period* [Baltimore studies in the history of Judaism; hg. von Steven Fine, London u. s. w.: Routledge, 1999], 190–200).

Demgemäß wird im vierten Kapitel die antike Synagoge untersucht, ihre Nomenklatur (s. 4.2), ihre Ursprungstheorien (s. 4.3), ihre Distribution (s. 4.4), ihre Rechtslage (s. 4.5), ihre Architektur (s. 4.6), ihre Funktion (s. 4.7) und schließlich ihre Organisation und ihr Personal (s. 4.8).

Als fünftes Kapitel fügt sich eine Analyse der antiken Synagogenhomilie an, ihrer Funktion (s. 5.1), ihrer Basis (s. 5.2) und Lesungen (s. 5.3), ihrer Form (s. 5.4) sowie ihres Kontexts innerhalb des liturgischen Jahres (s. 5.5). Die Erträge aus dem vierten und fünften Kapitel werden abschließend festgehalten (s. 5.6).

Schließlich soll vor der eigentlichen Textanalyse die motivische Übereinstimmung einerseits aller der für *Tischa be-Aw* relevanten Leseabschnitte aus der Tora und den Propheten (*Sidra* und *Haftara*) und andererseits dem Hebräer aufgezeigt werden (s. 6).

4.1.3. *Eingrenzung*

Die Datierung des Hebräers erfolgte in der Hebräerforschung in der Regel im 1. Jahrhundert d.Z., wobei diese entweder zugunsten einer „Frühdatierung“ (vor der Tempelzerstörung) oder zugunsten einer „Spätdatierung“ (nach der Tempelzerstörung und meist um 80–90 d.Z.) ausfiel. Insofern konzentriert sich das hier anvisierte Zeitfenster auf das Ende des 1. Jahrhunderts und die Anfänge des 2. Jahrhunderts d.Z., dies unter Erwähnung späterer Entwicklungen, sofern sie in Ereignissen des 1. Jahrhunderts d.Z. gründen und für dieses von Bedeutung sind.

4.2. *Die Nomenklatur*

Antike literarische wie epigraphische Erwähnungen der Synagoge bezeugen einerseits eine Vielfalt der Nomenklatur, andererseits auch einen lokalen wie zeitlichen Bedeutungswandel. Neben Bezeichnungen in hebräischer und aramäischer Sprache sind uns in griechischer Sprache die Synagogenbezeichnungen συναγωγή und προσευχή überliefert.

4.2.1. *Συναγωγή*

Συναγωγή ist literarisch reichlich in antiker Literatur bezeugt, nämlich zweihundertsiebenmal in der Septuaginta, sechshundfünfzigmal im Neuen Testament wie auch bei Flavius Josephus und Philo von Alexandria.¹³ Epigraphisch ist der Begriff συναγωγή im antiken Palästina nur einmalig bezeugt, nämlich in der überaus wichtigen Theodotus-Inschrift,¹⁴ die im Jahre 1913/1914 in Jerusalem entdeckt und um die Zeit kurz vor der Tempelzerstörung datiert wurde. Umso reichlicher ist συναγωγή epigraphisch in sämtlichen Diasporagebieten—außer dem hellenistischen Ägypten—nachweisbar.

Συναγωγή bezeichnete dreierlei: in der Septuaginta ursprünglich und vorwiegend eine nichtkultische Versammlung,¹⁵ in den jüngeren neutestamentlichen Schriften vorwiegend das Synagogengebäude (allerdings noch nicht in exklusiv kultischer Funktion)¹⁶ und schließlich eine kultische Gemeindeversammlung.¹⁷

4.2.2. *Προσευχή*

Προσευχή fand nahezu ausschließlich im hellenistischen Ägypten Verwendung. Bezeichnete es in der Septuaginta noch exklusiv das Gebet, meinte es später auch das Synagogengebäude.¹⁸

¹³ Frowald G. Hüttenmeister, „Die Synagoge: Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau,“ in *Gemeinde ohne Tempel: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118; hg. von Beate Ego, Armin Lange und Peter Pilhofer, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), [357]–368, 359–360.

¹⁴ Sie ist in Jerusalem im *Rockefeller Museum* zu besichtigen.

¹⁵ Hüttenmeister, „Die Synagoge,“ 359.

¹⁶ Genauer: neunundvierzigmal das „Synagogengebäude,“ dreimal die „(kultische) Versammlung“ und viermal würde es nach Hüttenmeister („Die Synagoge,“ 359) beide Bedeutungen zulassen.

¹⁷ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 268.

¹⁸ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 269.

4.2.3. *Andere Begriffe*

Vom 4. Jahrhundert d.Z. an sind epigraphisch im antiken Palästina neben einer vergleichbaren aramäischen Bezeichnung in griechisch schließlich auch ἅγιος/ἁγιώτατος τόπος bezeugt, was heiliger oder heiligster Ort meint.¹⁹ An dieser neuen Bezeichnung lässt sich die jetzt verstärkt kultische Bedeutung des Synagogengebäudes festmachen.²⁰

4.2.4. *Bezüge zum Hebräer*

In Hebr 10,25 findet sich die Bezeichnung ἡ ἐπισυναγωγή, wobei es sich bei dieser „Versammlung“ im Kontext gelesen tatsächlich und ausnahmsweise um eine kultische²¹ Schabbatversammlung handeln könnte. Dieses Lexem ist im Neuen Testament nur noch im gegen Ende des 1. Jahrhunderts d.Z. datierten²² 2 Thess 2,1 bezeugt, wo es—ähnlich wie im Hebräer—im explizit kultischen Kontext einer erwarteten Vereinigung mit Jesus steht. Ein drittes Mal findet sich ἐπισυναγωγή noch im Apokryphon 2Makk 2,7. Auch dort steht es im kultischen Kontext der von Jeremia für die Zukunft verheißenen gnadenvollen Wiedervereinigung des exilierten Volkes mit seinem Gott.

Dazu passt auch die zweifache Erwähnung einer politisch-kultischen „Gemeinde“ im ersten sowie letzten, also in den sich gegenüber liegenden Hauptabschnitten (Hebr 2,12 12,23; ἐκκλησία).

¹⁹ Eine besonders schöne Inschrift diesbezüglich findet sich in der sogenannten Severus Synagoge von Hammat Tiberias. Ab amoräischer Zeit konnte die Synagoge gar mit „kleiner Tempel“ bezeichnet werden (Steven Fine, *This holy place: On the sanctity of the synagogue during the Greco-Roman period* [CJAn 11; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997], 161), was im heutigen Judentum vielerorts auch einen umgangssprachlichen Niederschlag fand, wird doch hier „Tempel“ anstelle von Synagoge verwendet.

²⁰ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 268.

²¹ Die im Folgenden verwendeten Begriffe „Kult“ und „kultisch“ im Zusammenhang mit der Synagoge des 1. und 2. Jahrhunderts d.Z. schließen den Opferkult aus, wie er in der Stiftshütte und den beiden Tempeln praktiziert wurde. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass Bezüge zu deren Kulte in impliziter, in rhetorisch-literarischer oder in mimetischer Form, hergestellt wurden.

²² Hans Conzelmann und Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB.W 52; durchges. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, ¹⁴2004), 238; Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; durchges. Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵2005), 366.

4.3. *Die Ursprungstheorien*

Die Ursprünge der antiken Synagoge liegen bekanntlich im Dunkeln. Wurde früher eher die These einer vorexilischen (Stadtter) oder exilischen Entstehung vertreten (v.a. stützend auf Ez 11,16), geht man in der neueren Forschung eher von einer nachexilischen Entstehung aus, nämlich im Zusammenhang mit den Standmannschaften, den sogenannten *Maamadot*.²³

4.4. *Die Distribution*

Grundsätzlich lässt sich eine Divergenz zwischen den zahlreichen literarischen Zeugnissen und dem relativ spärlichen archäologischen Befund sowohl im antiken Palästina als auch in der Diaspora feststellen. Was den archäologischen Befund betrifft, rückte hinsichtlich der jüngeren Synagogenforschung die architektonische Vielfalt, manchmal sogar innerhalb derselben Stadt, ins Bewusstsein.²⁴

4.4.1. *Im antiken Palästina*

Die ersten archäologischen Zeugnisse von Synagogen im antiken Palästina datieren ins 1. Jahrhundert d. Z. Dies erstaunt umso mehr, als literarische Zeugnisse wie das Neue Testament, die Schriften des Josephus aber auch das rabbinische Schrifttum zur Zeit des Zweiten Tempels eine weite Verbreitung von Synagogen vermuten lassen. Diese Diskrepanz ist in der Archäologie nach wie vor ungeklärt, Carsten Claußen will diese dahin gehend gelöst sehen, dass sich im 1. Jahrhundert d. Z. die religiöse Praxis im antiken Palästina wie auch in der Diaspora vermehrt im Privathaus vollzogen haben soll.²⁵ Diese These mag zwar plausibel sein, lässt sich archäologisch jedoch nur punktuell verifizie-

²³ Anders Runesson (*The origins of the synagogue: A socio-historical study* [CB.NT 37; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001], 67–168) analysiert und präsentiert vierzehn der in den letzten 2.000 Jahren vertretenen Theorien zur Synagogenentstehung; Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 270–272; Carsten Claußen (*Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* [StUNT 27; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002], 298) kann sich die Genese der Synagoge auch im Kontext jüdischer Hausfrömmigkeit vorstellen.

²⁴ Lee I. Levine, *The ancient synagogue: The first thousand years* (New Haven u. s. w.: Yale University Press, 2000), 3.

²⁵ Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, [7].

ren, nämlich dort, wo Privathäuser zu Synagogen umfunktioniert wurden. Demgegenüber ließe sich gerade in entgegengesetzter Richtung argumentieren, dass es die architektonische Schlichtheit der Synagoge des 1. Jahrhunderts d. Z. ist, die eine Unterscheidung vom Privathaus erschwert.

Das früheste Epigraph ist die bereits erwähnte Theodotus-Inschrift. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt haben wir materielles Zeugnis von nur vier in das 1. Jahrhundert d. Z. datierenden und mit einiger Gewissheit als Synagogen identifizierten Gebäuden. Dies sind die Synagogen von (1) Gamla (Golan), (2) Kiryat Sefer, (3) Khorbat 'Etri²⁶ und (4) Khirbet Umm el-'Umdan in Modi'in²⁷ (alle drei in Judäa).²⁸ Der Großteil der im antiken Palästina ausgegrabenen Synagogenfunde datieren entweder ins 3./4.²⁹ oder dann ins 5./6. Jahrhundert d. Z.³⁰ Insgesamt existiert bis heute für das antike Palästina archäologische Evidenz für ungefähr siebzig Synagogen; außerdem gibt es weitere fünfunddreißig Ausgrabungsstätten, an welchen auf Synagogen bezogene Funde zu Tage gefördert wurden. Erstaunlicherweise konnte jedoch keine der archäologisch bezeugten Synagogen mit auch nur einer der literarisch

²⁶ Boaz Zissu und Amir Ganor, „Horbart 'Etri,“ *ESI* 113 (2001): 101*–104*.

²⁷ Onn, Alexander u. a., „Khirbet Umm el-'Umdan,“ *ESI* 114 (2002): 64*–68*.

²⁸ Nach Bloedhorn und Hüttenmeister bilden die Synagogenräume im Herodium sowie in Masada einen Sonderfall („The Synagogue,“ 272). Als architektonische Notlösung waren sie vermutlich eingerichtet worden und nur für wenige Jahre um die Zeit des ersten jüdischen Aufstand in Gebrauch (66–74 d. Z.): „Both rooms in Herodion and in Masada certainly served as synagogues; this is suggested in Herodion by the miqwe next to the entrance and in Masada by the findings of scriptures in the adjacent room (Genizah).“—Einen guten und aktuellen Überblick bietet auch der 2003 erschienene Aufsatz von Carsten Claußen, „Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit“ (in *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments* [TANZ 42; hg. von Stefan Alkier und Jürgen Zangenberg unter Mitarb. von Kristina Dronsch und Michael Schneider; Tübingen: Francke, 2003], [351]–380), in dem er über die genannten Fundorte hinaus noch weitere umstrittene synagogenbezogene Ausgrabungsstätten thematisiert.

²⁹ Zu ihnen gehört auch die Synagoge des im Neuen Testament insgesamt sechzehnmal erwähnten Kapernaum (dem heutigen Kfar Nakhum). Die jetzt sichtbaren Synagogenreste gehören zu einer in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts d. Z. datierende Synagoge, die nach dem Erdbeben im Jahr 363 d. Z. wieder aufgebaut wurde. Eine unter die Baureste vorgenommene Sondage lässt tatsächlich eine darunter liegende und ins 1. Jahrhundert d. Z. datierende Synagoge vermuten. Gewissheit kann allerdings erst durch weitere Ausgrabungen gewonnen werden.

³⁰ Leslie J. Hoppe, *The synagogues and churches of ancient Palestine* (A Michael Glazier book; Collegeville: Liturgical Press, 1994), 14.—Levine (*The ancient synagogue*, 171) erklärt sich die „Lücke“ von nahezu 200 Jahren dadurch, dass möglicherweise bis Ende des 3. Jahrhunderts d. Z. Baureste vor einem Neubau gänzlich beseitigt wurden.

zahlreich erwähnten und angeblich in sämtlichen Landesteilen existierenden Synagogen in Verbindung gebracht werden. Außerdem wurden zahlenmäßig mehr Synagogen im Norden als in der Küstenregion und im Süden gefunden.³¹

Wichtig ist auch das archäologische Faktum, dass sich christlich-kirchliche Architektur im antiken Palästina frühestens zu Beginn des 4. Jahrhunderts d.Z. festmachen lässt.³²

4.4.2. *In der Diaspora*

In der Diaspora lassen sich Synagogen epigraphisch nahezu vierhundert Jahre früher als im antiken Palästina ausmachen und sind inschriftlich erstmals im 3. Jahrhundert v.d.Z. in Ägypten bezeugt, das älteste ausgegrabene Synagogengebäude—auf der griechischen Insel Delos—datiert in das Jahr 88 v.d.Z.³³ Vom 3. Jahrhundert v.d.Z. bis ins 7. Jahrhundert d.Z. finden sich insgesamt bauliche Überreste von dreizehn Synagogen und hunderte von Stiftungs- und Grabinschriften in der gesamten antiken Welt.³⁴

Zu den größten jüdischen Zentren gehörten Ägypten und Babylonien. In Alexandrien soll es nach rabbinischem Zeugnis gar die größte je existierende Synagoge gegeben haben.³⁵ Trotz der enormen Bedeutung Babyloniens für das rabbinische Judentum konnten dort bis heute keine archäologischen Zeugnisse von Synagogengebäuden gefunden werden.³⁶

Dass in einzelnen Städten mehrere Synagogen existierten, ist für Rom nur epigraphisch bezeugt (die Angaben variieren zwischen zehn bis sechzehn),³⁷ darunter ist gar eine Inschrift einer „Synagoge der

³¹ Dabei weisen Bloedhorn und Hüttenmeister darauf hin („The Synagogue“, 283–285), dass sich bei fünfzehn literarisch erwähnten Synagogen eine Ortsbezeichnung verifizieren ließ, ohne allerdings vor Ort archäologische Funde gemacht haben zu können.

³² Hoppe, *The synagogues and churches of ancient Palestine*, 66; vgl. auch die Grabungsberichte der wohl ältesten je entdeckten und in Aqaba befindlichen Kirche: S. Thomas Parker, „The Roman ‘Akaba project: The 1997 and 1998 campaigns“, *ADAJ* 44 (2000): 373–394, 383–390, 392; ders., „The Roman ‘Akaba project: The 2000 campaign“, *ADAJ* 46 (2002): 409–428, 418–421, 426; ders., „The Roman ‘Akaba project: The 2002 campaign“, *ADAJ* 47 (2003): 321–333, 324–326, 332.

³³ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 271.

³⁴ Levine, *The ancient synagogue*, [232].

³⁵ Siehe z.B. *tSuk* 4,6; *bSuk* 51b.

³⁶ Levine, *The ancient synagogue*, 266.

³⁷ Wobei nach Levine in Rom selber keine Überreste von Synagogen gefunden

Hebräer“ erhalten (συναγωγή τῶν Ἑβραίων).³⁸ Dabei dürften die meisten Synagogen in eher ärmeren Stadtvierteln lokalisiert gewesen sein, „jenseits des Tibers,“ dem heutigen Trastevere zumal, darin drückt sich auch der relativ niedrige sozioökonomische Status der römischen Juden der Antike aus, von denen die meisten ehemalige Sklaven—im Zusammenhang der Eroberung Judäas durch Pompeius im Jahr 63 v. d. Z. und dem Ersten Jüdischen Krieg—gewesen sein dürften (Philo, *Legat.* 155).³⁹ Eine Synagogenvielfzahl trifft auch auf Alexandrien (Philo, *Legat.* 132), Tiberias in Galiläa und Jerusalem zu, hier soll es gemäß dem Talmud gar vierhundertachtzig Synagogen gegeben haben.⁴⁰

Die literarisch bezeugte „Synagoge der Alexandriner“ in Jerusalem (Apg 6,9), die „Synagoge der Babylonier in Sepphoris“ oder die „Synagoge der Kalkbrenner in Rom“ zeigen beispielsweise, dass die einzelnen ethnischen Gruppen, aber auch verschiedene Berufsgruppen ihre eigenen Synagogen zu unterhalten pflegten (s. 5.1.1).⁴¹

4.4.3. Bezüge zum Hebräer

Die Aussage „Es grüssen euch die von Italien“ in Hebr 13,24 (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) gaben und geben zahlreichen KommentatorInnen Anlass anzunehmen, dass die sich hier ausserhalb Italiens und in der Nähe des Autors befindlichen Gruppe, die in Italien selbst lokalisierten AdressatInnen grüsst. Hinzu kommt die Einsicht, dass „Italien“ üblicherweise als Synonym für „Rom“ angenommen wird, wie etwa Philo impliziert (*Legat.* 116),⁴² so dass in der jüngeren Hebräerforschung—abgesehen von anderen hierfür sprechenden Argumenten—die AdressatInnen nahezu einstimmig in Rom lokalisiert werden.

Insofern lassen die archäologischen Erkenntnisse über die antiken Synagogen Roms aufhorchen. Nicht nur gab es dort im 1. Jahrhundert d. Z. Synagogen, sie wurden in der Regel von ethnischen Grup-

wurden (*The ancient synagogue*, 263–265), dafür ist jüdische Präsenz dort bereits von Philo erwähnt und mit ca. 600 Inschriften (2.–5. Jh. d. Z.) dokumentiert. Sie wurden meist in Katakomben und kleineren Grabstätten gefunden und erwähnen Synagogenamen und Titel verschiedener Synagogenämter.

³⁸ Da die Inschrift zweisprachig ist, aramäisch und griechisch, vermutet Claußen, dass diese Synagoge von aus Palästina stammenden Juden gegründet wurde (*Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 109).

³⁹ Levine, *The ancient synagogue*, 265; Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 112.

⁴⁰ *yMegilla* 3,1,73d; in *bKet* 105a ist die Rede von dreihundertvierundneunzig.

⁴¹ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 293.

⁴² Donald A.D. Thorsen, „Italy,“ *ABD* 3:579.

pierungen betrieben, und darüber hinaus ist eine Hebräersynagoge inschriftlich bezeugt, die eine aus Palästina nach Rom gekommene, griechisch (-aramäisch) sprechende und sozioökonomisch benachteiligte Gruppe von Sklaven nahe legt. Damit müssen freilich nicht zwingend unsere AdressatInnen gemeint sein, bedenkt man etwa die mit dem Titel beziehungsweise der *Subscriptio* verbundenen Probleme, andererseits jedoch liegen auch nicht hinreichend Gegenargumente vor, die ausschließen würden, dass unsere AdressatInnen zumindest eine vergleichbare jüdisch-christliche Gruppe Roms gewesen wären.

4.5. Die Rechtslage

4.5.1. Im römischen Reich

Die Städte des antiken römischen Staates verfügten über ein blühendes Vereinswesen (*corpora, collegia, societates*). Bereits im 1. Jahrhundert v.d.Z. zählten die römischen Autoritäten die jüdischen Synagogenversammlungen zu den Vereinen. Damit verband sich die vor allem unter Julius Cäsar (49–44 v.d.Z.) und Cäsar Augustus (28 v.–14 d.Z.) verfügte Erteilung wichtiger Privilegien (vgl. z.B. Philo, *Legat.* 311–316). Diese beinhalteten Versammlungsfreiheit, Recht auf einen eigenen Versammlungsort, die Freiheit zur Ausübung eines monotheistischen Kultes und die Befolgung eigener Kultvorschriften wie Schabbat-, Reinheits-, Beschneidungs- und Speisegebote, außerdem ermöglichten sie eine eigene Rechtssprechung sowie das Recht auf Geldsammlung und -lagerung.

Diese Freiheit zur Bildung einer öffentlich-rechtlichen Organisation mit Rechtsstatus beinhaltete kein Element eines verbrieften Bürgerrechts, dennoch wurde den Juden in der Theorie Rechtssicherheit gewährt. Die durch Josephus und Philo literarisch bezeugten Konflikte in den Großstädten Alexandrien und Rom sowie in verschiedenen weiteren Städten der Cyreneica, Syriens, Kleinasiens, der Insel Delos und im antiken Palästina wollen hingegen—so Claußen—eine konfliktreichere Realität vermuten lassen.⁴³ Dies könnte auch der Grund gewesen

⁴³ Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 224, 229, 240, 253–255; E.[dward] P.[arish] Sanders, „Common Judaism and the synagogue in the first century,“ in *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period* (Baltimore studies in the history of Judaism; hg. von Steven Fine, London u.s.w: Routledge, 1999), 1–17, 2–4.

sein, weshalb man in Ägypten auf den Begriff συναγωγή als *terminus technicus* für den Verein verzichtete, um mit der Bezeichnung „Haus des Gebets,“ gr. προσευχή, einerseits die Besonderheit und andererseits den Minderheitsstatus zu akzentuieren um dadurch allenfalls die Sicherheit zu vergrößern.⁴⁴

4.5.2. Bezüge zum Hebräer

Der Autor weiß im Blick auf die AdressatInnen von einer kritischen Rechtslage zu berichten, „zum Schauspiel durch Schmähung und Bedrängnis“ (Hebr 10,33) seien sie geworden, „mit den Gefangenen hätten sie mitgelitten (selbst als Gefangene?),“ aber auch „Güterraub“ erduldet (Hebr 10,34). Andeutungsweise und unter Einbezug seiner selbst weist der Autor darüber hinaus auf einen Status der Bürgerrechtslosigkeit hin (Hebr 11,13–16; 13,14). Übersetzt man schließlich den Dativ in Hebr 2,15 nicht wie üblicherweise als *dativus instrumentalis*, dann ließen sich historische Spuren dahingehend ausmachen, dass die AdressatInnen ihr Leben lang „als Sklaven und deshalb in Todesfurcht lebten.“ Sklaven (oder ehemalige Sklaven) wiederum waren die meisten römischen Juden, wie oben gezeigt wurde (s. 4.4.2), denen ein Bürgerrecht über hundert Jahre versagt blieb und erstmals mit dem Caracallaedikt 212 d.Z. möglich wurde.

4.6. Die Architektur

4.6.1. Außenarchitektur

Rabbinische Vorschriften zum Synagogenbau existierten nur wenige, die vorhandenen waren offensichtlich dem Tempelbau entliehen.⁴⁵ Nach der Tossefta sollten Synagogen auf dem höchsten Punkt einer Stadt errichtet werden (*tMeg* 3,23),⁴⁶ außerdem war der Haupteingang der Synagoge jeweils der Ostwand des Gebäudes einzufügen (*tMeg* 3,22). Die empirische Evidenz lässt vermuten, dass diese Regeln nicht

⁴⁴ Hüttenmeister, „Die Synagoge,“ 360.

⁴⁵ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 278.

⁴⁶ Verweise aus der Tossefta folgen: *The Tosefta: Translated from the Hebrew with a new introduction* (2 Bde.; übers. von Jacob Neusner; Peabody: Hendrickson, 2002).

als halachisch bindend aufgefasst wurden, denn sowohl Hochlagen⁴⁷ für Synagogen als auch Haupteingänge an Ostwänden waren eher selten. Untersucht man jedoch die Orientierung der antiken Synagogen, so zeichnet sich eine gehäufte Gebetsorientierung in Richtung des Jerusalemer Tempels ab.⁴⁸

Die Größe des Synagogengebäudes richtete sich nach der finanziellen Stärke einer lokalen Gemeinde.⁴⁹ Generell gilt jedoch, dass die Diasporasynagogen größer waren als diejenigen im antiken Palästina.⁵⁰ Dies mag daran liegen, dass sie als kulturelles Gemeinschaftszentrum einer Minderheit in der Fremde vielfältigere Funktionen zu erfüllen hatten als Synagogen der Lokalbevölkerung im antiken Palästina.

Ursprünglich bestand die antike Synagoge vermutlich aus einem rechteckigen Raum mit einer üblicherweise längs- oder breitseitiger Orientierung nach Jerusalem, dem meistens eine oder mehrere Säulenreihen eingefügt wurden.⁵¹ In der Regel waren Synagogen mit einem Haupteingang und einem oder mehreren Nebeneingängen ausgestattet. Zur Synagoge gehörte außerdem eine Genisa zur Aufbewahrung schadhaft gewordener Handschriften und Kultgegenstände. An die Synagoge konnten sich darüber hinaus eine schmale Binnenvorhalle, der sogenannte *Narthex*, sowie verschiedene Nebenräume angliedern (vgl. Theodotus-Inschrift, s. 4.7). Sehr oft befanden sich in unmittelbarer Nähe zu antiken Synagogen Tauchbäder, hebr. *Miqwot*,⁵² oder Synagogen wurden gar in der Nähe von natürlichen Gewässern errichtet, wie etwa die Synagoge von Ostia.

Zu der lokalen architektonischen Vielfalt der Synagogengebäude trat ein Entwicklungsprozess hinzu, der ihre Funktion betraf. Im Laufe dieses Prozesses wurde—wie bereits im Zusammenhang mit der Nomen-

⁴⁷ Eine auffallende Abweichung dieser Vorschrift ist beispielsweise die Synagoge von Gush Khalav, die in einer Talsohle erbaut wurde.

⁴⁸ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 280.

⁴⁹ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 276.

⁵⁰ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 269.

⁵¹ Wie beispielsweise in der Synagoge von Gamla (Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 272).—James F. Strange („Archaeology and ancient synagogues up to about 200 C.E.“ in *When Judaism and Christianity began: Essays in memory of Anthony J. Saldarini* [2 Bde.; Supplement to the journal for the study of Judaism 85; hg. von Alan J. Avery-Peck, Daniel Herrington und Jacob Neusner; Leiden u.s.w.: Brill, 2004], 2:[483]–508, 507–508) argumentiert dahingehend, dass dieses Grunddesign eine jüdische Erfindung war, die nicht nur den Säulenhallen des Tempels entliehen, sondern spezifisch und in erster Priorität für das Hören (und nicht das Sehen) der Lesungen, Übersetzungen und Predigt gedacht war.

⁵² Wie dies bei allen unter 4.4.1 aufgeführten Synagogen der Fall ist.

klatur beobachtet—die kultische Funktion der Synagoge verstärkt akzentuiert (s. 4.2.3). Eine erste literarische Erwähnung, die der Synagoge Heiligkeit attestierte, findet sich in der Mischna (*mMeg* 4,[2]–3). Vom Ende des 3. Jahrhunderts d.Z. an folgten halachische Bauvorschriften, die diese voranschreitende Kultisierung unterstrichen. Die Orientierung nach Jerusalem wurde bindend,⁵³ außerdem konnten Synagogen nun mit Mauernischen oder Ädikulä für die Unterbringung der Torarollen ausgestattet werden, später traten an deren Stelle gar Apsiden.⁵⁴ Neu konnte der Eingangsbereich mit eindrucklichen Haupt- und Nebeneingangstüren und einem Atrium aufgewertet werden.⁵⁵ Diese verstärkte kultische Akzentuierung lässt sich teilweise an der Baugeschichte ein und desselben Gebäudes nachzeichnen, die Synagoge von Ostia stellt ein interessantes Beispiel hierfür dar.⁵⁶

4.6.2. Innenarchitektur

Die Innenausstattung der Synagogen um das 1. Jahrhundert d.Z. war schlicht. Das kultisch Wichtigste war der hölzerne Kasten mit den Torarollen.⁵⁷ Weil dieser—wie die Bundeslade in der Stiftshütte und dem Ersten Tempel—die Gesetzestafeln und somit das Wort Gottes enthielt, verwendete man hierfür dieselbe Bezeichnung wie in der Septuaginta, *κιβωτός* (z.B. Ex 25,10–22; Hebr 9,4), und richtete sich in seinem Design nach den biblischen Vorgaben der Bundeslade.⁵⁸ In der

⁵³ Levine, *The ancient synagogue*, 179; John Wilkinson, *From synagogue to church: The traditional design—its beginning, its definition, its end* (London: RoutledgeCurzon, 2002), 47, 49.—Möglicherweise geschah dies in Reaktion auf nun geostete christliche Architektur.

⁵⁴ Wie beispielsweise in der Synagoge von Beit Alfa (Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 279).

⁵⁵ Ein stattliches Beispiel hierfür ist die Synagoge von Kfar Nakhum (dem biblischen Kapernaum).

⁵⁶ Anders Runesson, „The synagogue at ancient Ostia: The building and its history from the first to the fifth century“, in *The synagogue of ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary studies* (SSIR 4/57; hg. von Birger Olsson, Dieter Mitternacht und Olof Brandt; Stockholm: Åströms, 2001), [29]–99.

⁵⁷ Dabei dürften die fünf Torarollen zur Grundausstattung einer jeden Synagoge gehört haben, wobei vermögendere Gemeinden sich möglicherweise noch zusätzliche Rollen—die teures Gut waren—einiger Prophetenbücher und der Psalmen leisten konnten (Charles Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, in *Mikra: Text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and early Christianity* [CRI 2/1; hg. von Martin Jan Mulder und Harry Sysling; Assen u.s.w.: Van Gorcum und Philadelphia: Fortress, 1988], 137–159, 154–155).

⁵⁸ Fine, *This holy place*, 161; Rachel Hachlili, „Torah shrine and ark in ancient synagogues: A re-evaluation“, *ΖDPV* 116/2 (2000): [146]–183, 157.

Regel wurde er von einem Nebenraum oder von einem Nachbargebäude für die Schabbat- oder Festversammlung herbei getragen und möglicherweise auf eine hölzerne Plattform platziert, von wo aus die Schrift nicht nur gelesen, sondern auch übersetzt und erklärt wurde.⁵⁹ Als Sitzfläche dienten der Gemeinde steinerne Sitzbänke an allen vier Synagogenwänden, falls notwendig, behalf man sich mit Sitzmatten. Ob die Sitzordnung nach Geschlechtern getrennt war, bleibt dabei umstritten.⁶⁰ Schlichte Bodenmosaiken, meist mit schwarzen geometrischen Formen auf weißem Hintergrund, schmückten den Synagogeninnenraum. Ein Polycandelon spendete das nötige Licht.

Was hinsichtlich der kultischen Akzentuierung für die Architektur gilt, traf auch für die Innenausstattung zu. Der bislang mobile Toraskasten wurde ab dem 2. Jahrhundert d.Z. in Form eines Toraschreins ein fester und noch bedeutenderer Bestandteil des Innenraums. Der Toraschrein wurde neu entweder in der eigens eingebauten Mauernische meistens in der nach Jerusalem gerichteten Wand versenkt oder als Ädikula an der nach Jerusalem gerichteten Wand beziehungsweise Apsis ein- oder vorgebaut.⁶¹ Der Toraschrein wurde dabei entweder mit vier, sechs oder neun Abteilungen zum Verstauen von Torarollen versehen. Der Schrein ließ sich—wie auch heute meist üblich—mit zwei Flügeltüren verschließen, die an das Tempeltor erinnern sollten. Nicht selten hing davor ein Vorhang. Oftmals war der Giebel des Schreines konchiform und—neben anderen Symbolen—geschmückt mit Menora, Schofar, Lulaw und Etrog. Im Rahmen dieses Prozesses wurde auch die Bema fester, anfänglich ein aus Holz und später ein aus

⁵⁹ Vgl. hierzu Neh 8,1–8, die als konstituierende Stelle für den Synagogengottesdienst herangezogen wurde und immer noch wird, besonders Neh 8,8a: „Und Esra, der Schriftgelehrte, stand auf einem Holzgerüst, das man zu diesem Zweck hergestellt hatte.“

⁶⁰ Dagegen argumentierte beispielsweise Bernadette J. Broton (*Women leaders in the ancient synagogue: Inscriptional evidence and background issues* [BJSt 36; Chico: Scholars Press, 1982], 103–138), gestützt auf Lk 13,11–13—nach der es Jesus möglich gewesen sei die gekrümmte Frau zu sehen—auch Peter Wick (*Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit* [BWANT 8/10; Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, 2003], 102). Anderer Meinung ist William Horbury („Women in the synagogue“, in *The Cambridge history of Judaism: The early Roman period* [Bd. 3; hg. von dems., W.D. Davies und John Sturdy; Cambridge u.s.w.: Cambridge University Press, 1999], 358–401, 383–388), Trennung der Geschlechter habe es immer gegeben, ungeachtet architektonischer und innenarchitektonischer Gestaltung einer Synagoge.

⁶¹ Hachlili, „Torah shrine and ark in ancient synagogues“, 147.

Stein gefertigter Bestandteil des Innenraumes. Sie befand sich entweder in der Mitte, an der dem Toraschrein gegenüberliegenden Wand oder dann in unmittelbarer Nähe des Toraschreins. Dieser konnte vom restlichen Raum abgetrennt sein mittels einer marmornen Trennwand, dem sogenannten *Soreg*. Steinerne Sitzbänke fanden sich nur noch an drei Wänden, den beiden Seitenwänden sowie an der Rückwand, nicht mehr jedoch an der Wand des Haupteingangs. Zusätzlich konnten jetzt Ehrensitze den Innenraum schmücken, die meist als „Sitz des Mose“ bezeichnet wurden. Öfter wurden auch Inschriften angebracht, die meist einer Gönnerin oder eines Gönners dankend gedachten. Diese oft fehlerhaften Inschriften in aramäischer, griechischer, seltener in hebräischer Sprache, manchmal auch zweisprachig, befanden sich an Türstürzen, Säulen und Ehrenstühlen, aber auch im Wandputz und in Bodenmosaiken. Die Bodenmosaiken wurden mit dem 4. Jahrhundert d.Z. farbiger und bildeten Gegenstände wie Pflanzen und Tiere ab. Populär waren Abbildungen des Zodiakus mit personifizierten Jahreszeiten, und sogar Abbildungen des Helios, aber auch biblische Szenen, Toraschreine und andere kultische Symbole wurden dargestellt. Diese unerwartete Freiheit bei bildlichen Darstellungen erfuhr in der ikonoklastischen Krise des 6. Jahrhunderts d.Z. eine maßvolle Zügelung, indem beispielsweise an einzelnen Stellen bewusst Mosaiksteine ausgewechselt wurden, um einen unerwünschten Teil eines Bildes partiell zu „entbildlichen.“⁶²

4.6.3. *Sakrale Geographie*

Im Zusammenhang mit Ursprungstheorien der Synagoge wurde oben die nachexilische Entstehung in Verbindung mit den Standmannschaften, den *Maamadot*, erwähnt (von hebr. עמד für „stehen,“ s. 4.3). Was waren die Standmannschaften? Da es sich in der Praxis als unmöglich erwies, dem Gesetz nachzukommen, dass das ganze Volk an Feiertagen nach Jerusalem zum Opfern pilgern sollte, etablierte sich zur Zeit des Zweiten Tempels der Brauch, dass sich die am Tempeldienst beteiligten Israeliten wie die Priester und Leviten in vierundzwanzig Dienstgruppen aufteilten. Im Turnus hatte dann je eine Gruppe als Vertreterin des Volkes während des Tempelgottesdienstes vor Gott zu „stehen,“ derweil sich die übrigen in ihren Synagogen des jeweiligen Standbezirkes

⁶² Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 280–283.

simultan zum Gebet versammelten (*mTaan* 4,2–4).⁶³ Diese synagogalen Gottesdienste erhielten in der Folge dieselben Namen wie die an den jeweiligen Tempelgottesdiensten dargebrachten Opfer, was bis auf den heutigen Tag seine Gültigkeit behielt.⁶⁴ Bei dieser zeitlich-strukturellen Simultanität zwischen Synagoge und irdischem Tempel war auch stets eine Simultanität zwischen Synagoge und dem himmlischen Tempel mitgedacht (s. Ps 148, wo dieses Konzept vorausgesetzt wird). Dass mit Wegfallen des Zweiten Tempels nicht nur in architektonischer, sondern auch hinsichtlich sakraler Geographie Kompensationstendenzen zu verzeichnen waren, versteht sich von selbst, zumal auch dieses Konzept dem Tempel entliehen war.

Dem Prototyp der himmlischen Stiftshütte entsprechend, betraf die Mose offenbarte sakrale Geographie die Einteilung des Kultortes (Ex 25–27; 37–39), zunächst Stiftshütte und später auch Tempel, in Allerheiligstes (nur für den Hohepriester zugänglich), Heiliges (auch für Priester zugänglich) sowie Vorhof (auch für Nichtpriester zugänglich), mit durchaus strukturellen Parallelen zu paganen Kultstätten. Dabei diente das mit der Bundeslade ausgestattete Allerheiligste als himmlischer Thronraum, denn Gott hatte Mose versprochen, „dort werde ich dir begegnen und von der Deckplatte herab, zwischen den beiden Cherubim hervor, die auf der Lade des Zeugnisses sind, alles zu dir reden, was ich dir für die Söhne Israel auftragen werde (Ex 25,22; vgl. auch 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2).“⁶⁵ Vom Allerheiligsten als „Himmel“ definiert, setzte Josephus das Heilige als „Erde“ ab, er beschrieb die sakrale Geographie der Stiftshütte mit folgenden Worten:

Diese Einteilung der Hütte sollte gleichsam das ganze Weltall darstellen. Denn das hinter den vier Säulen liegende Drittel [= Allerheiligste], welches auch die Priester nicht betreten durften, war ein Bild des Himmels. Der zwanzig Ellen lange Raum [= Heiliges], der nur den Priestern

⁶³ Redaktion, „Maamadot,“ *NLexJud* 537; Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue,“ 291; Wilkinson, *From synagogue to church*, 66–67.

⁶⁴ Entsprechend dem *Schacharit* (Morgenopfer) wurde das Morgengebet, und entsprechend der *Mincha* (Nachmittagopfer) wurde das Nachmittagsgebet bezeichnet. Dem *Maariv*, dem Abendgebet entsprach kein Opfer, dafür wurde entsprechend dem *Musaf* (Zusatzopfer) an Schabbaten und Festtagen das Zusatzgebet für diese Tage bezeichnet (Leo Trepp, *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung* [erw. Aufl. von 1992; Stuttgart u. s. w.: Kohlhammer, 2004], 12).

⁶⁵ Zitate aus der Bibel folgen in dieser Arbeit—wenn nicht anders vermerkt—der revidierten Fassung der Elberfelder Übersetzung (*Die Bibel in großer Schrift: Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung* [Wuppertal: Brockhaus, 2004]).

zugänglich war, war gleichsam Land und Meer, welches den Menschen freigegeben ist. (Josephus, *A. J.* 3, 123 [Clementz, 3, 6, 4])⁶⁶

Kultisch von Bedeutung waren in diesem sakral-geographischen Konzept zwei Punkte: (1) der Ort vor dem inneren Vorhang, der den Übergang zum Himmel markierte und Standort des mit Gold überzogenen Räucheraltars war, sowie (2) der Ort des Brandopferaltars im Vorhof.

Stiftshütte, Tempel

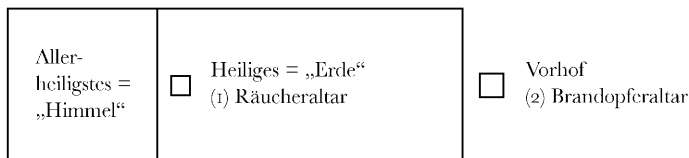


Fig. 4.6.3a

Wie zu erwarten, wurden diese zwei kultisch wichtigen Punkte im sakral-geographischen Konzept des Synagogengottesdienstes aufgenommen. Bereits zu tannaitischer Zeit erließen die Rabbinen Vorschriften, wo im Synagogenraum die am Gottesdienst beteiligten Personen—und dabei auf Usanzen des Gottesdienstes in Stiftshütte und Tempel blickend—zu stehen hatten. Unter der Prämisse, dass der Toraschrein entsprechend der Bundeslade als im „Himmel“ befindlich gedacht wurde, hatten nach *tMeg* 3, 21 erstens Älteste und Priester *beim*, das heißt mit dem Rücken zum Toraschrein zu stehen, dem symbolischen Ort unmittelbar vor dem inneren Vorhang. Und zweitens musste der Synagogenvorsteher *vor* dem Toraschrein und diesem zugewandt seinen Dienst verrichten, von der Bema her, am symbolischen Standort des Brandopferaltars also, wo auch die Söhne und Töchter Israels Zugang hatten.⁶⁷ So war der einstige Ort des gottesdienstlichen Handelns, der Brandopferaltar und seine Opfer in Stiftshütte und Tempel, auf die Bema der Synagoge übertragen worden, wo jetzt stattdessen die Tora gelesen und Gebete gesprochen wurden, was später in den

⁶⁶ Zitate aus den Jüdischen Altertümern folgen: Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer* (übers. und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz; Wiesbaden: Fourier, 131998).

⁶⁷ Wilkinson, *From synagogue to church*, 39–40, 110.

neu eingeführten sühnenden und die Opfer ersetzenden Gebeten—der Amida zumal—gipfeln sollte. Diese Grenzziehung zwischen „Himmel“ und „Erde“ innerhalb der Synagoge konnte nach John Wilkinson in vielfältiger Weise akzentuiert werden, eines dieser Mittel könnte seiner Meinung nach der symbolisch mit der Funktion des inneren Vorhangs versehene *Sorg* gewesen sein.⁶⁸

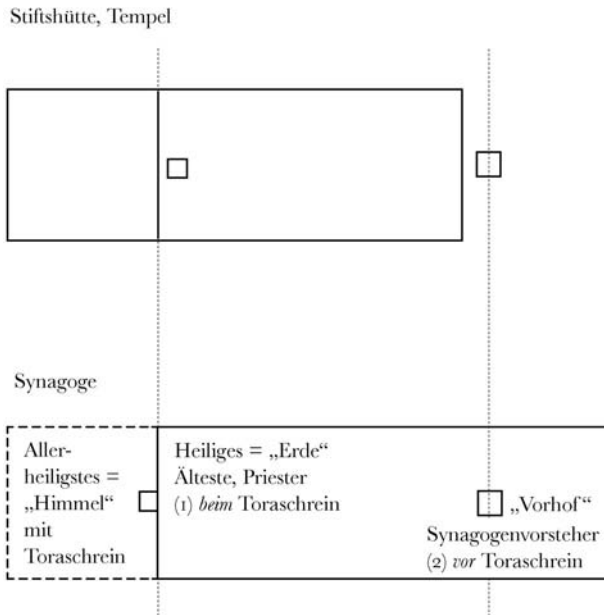


Fig. 4.6.3b

Ein von diesem Konzept abweichende und nach Wilkinson möglicherweise ältere Variante legte noch nicht so großen Wert auf den zweiten, sakral-geographisch wichtigen Punkt des Brandopferaltars,⁶⁹ dessen Akzentuierung sich womöglich erst mit dem Verlust des Zweiten Tempels aufgedrängt hatte. Vielmehr wurde hier neben dem ersten Punkt, demjenigen *vor* dem Toraschrein, zusätzlich noch das Zentrum des als „Erde“ deklarierten Synagogenraumes gewichtet, ja gar übereinander gelegt. Symbolisch wurde das Zentrum der Erde mit dem irdischen Jerusalem gleichgesetzt (z. B. Ez 5,5), über welchem man sich

⁶⁸ Wilkinson, *From synagogue to church*, 57–59.

⁶⁹ Wilkinson, *From synagogue to church*, 103–110.

das himmlische Jerusalem vorstellte beziehungsweise unter dem man den Abgrund lokalisiert. Ab dem 2. Jahrhundert d.Z. glaubte man die Schnittstelle zu diesen drei kosmischen Ebenen—Himmel, Erde und Unterwelt—im sogenannten *Schetija* gefunden zu haben, den im Allerheiligsten lokalisierten Grundstein des Jerusalemer Tempels, der als Eckstein der irdischen Schöpfung und gleichzeitig Verschlussstein des Abgrunds gedacht wurde.⁷⁰ Dabei fügt sich dieses sakral-geographische Konzept besonders gut in den Kontext einer gottesdienstlichen Mimetik, erlaubte es doch dem/der SynagogenbesucherIn im Zutritt zum Zentrum der Synagoge, wo möglicherweise einst die hölzerne Bema stand und/oder später künstlerisch vermittels Mosaiken ausgestaltet wurde, sich gleichzeitig einen symbolischen „Zutritt“ zum irdischen wie auch himmlischen Jerusalemer Tempelgottesdienst vorzustellen.

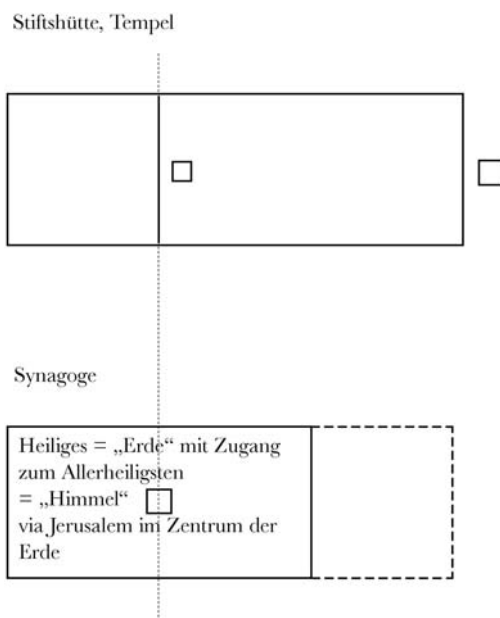


Fig. 4.6.3c

⁷⁰ Vgl. Ijob 38,6; Jes 28,16; 1Hen 18,2; 1Petr 2,6; *mYom* 5,2; *tYom* 4,6; *bYom* 54b.

4.6.4. *Bezüge zum Hebräer*

Die Beschreibungen des irdischen wie himmlischen Kultortes in Gestalt der Stiftshütte, einschließlich seines Kultpersonals und seiner Kultmitglieder, sind im Hebräer nicht nur ausdrücklich sondern vergleichsweise auch erstaunlich ausführlich (besonders im kultischen Mittelteil Hebr 7–10). Explizite real-historische Bezüge lassen sich dabei weder zum Zweiten Tempel noch zur Synagoge herstellen, wohl aber implizite über das Konzept der sakralen Geographie und kultischen Mimetik. Man denke etwa an eine Synagoge, in der man sich durch das „Hinzutreten“ zum Zentrum symbolisch gleichsam Zutritt sowohl zum irdischen Tempel in Jerusalem als auch zum himmlischen Heiligtum, dem Urbild der irdischen Stiftshütte, verschaffen konnte, einen Zutritt, der stets das Ziel einer jüdischen Kultinstitution war, nämlich derjenseitigen zu Gott. Diesen Zutritt zu Gott lokalisiert der Autor symbolisch im himmlischen Thronraum des himmlischen Jerusalemer Heiligtums (Hebr 4,16: προσερχώμεθα [...] τῷ θρόνῳ; 6,17–20; 10,19–23; 12,22–24).⁷¹ Es bleibt zu fragen, weshalb er nicht den Zutritt zum viel näher liegenden irdischen Jerusalemer Tempel zum Thema hat, der in jüdischer Kosmologie unmittelbar unter dem himmlischen lag? Auch mutet die Relativierung des Kultes um die real nicht länger existierende Stiftshütte aus heutiger Perspektive eigenartig an. Sicheres Wissen gibt der Hebräer nicht preis, doch dass das Ausweichen auf das noch verbliebene himmlische Heiligtum nicht Kultrelativierung sondern Kultkompensation für den Verlust des Zweiten Jerusalemer Tempels anzeigt, will hier als These eingeführt werden, die in überzeugender Weise Marie E. Isaacs bereits im Jahre 1992 vertrat:

What situation would therefore be answered by a presentation of Jesus as the pioneer [...] whose pilgrimage attained the true, promised land of heaven itself, and whose role as [...] priest enabled him to gain access to God where he is now seated at His right hand? The most likely answer would be the destruction of Jerusalem and its Temple. A sense of loss, inevitably felt keenly by Jewish Christians, called forth from our author a reinterpretation of Judaism's established means of access to God, replacing them by Christ and relocating sacred space in heaven itself—understood as the presence of God.⁷²

⁷¹ Das Konzept einer Aufforderung, zum himmlischen Thron beziehungsweise zum himmlischen Jerusalem hinzuzutreten (Hebr 4,16; 12,22), sind sowohl für das Neue Testament als auch die Septuaginta einmalig.

⁷² Marie E. Isaacs, *Sacred space: An approach to the theology of the Epistle to the Hebrews*

4.7. *Die Funktion*

Vor den eigentlichen Ausführungen zur Funktion der Synagoge soll das älteste und wichtigste Zeugnis, die bereits erwähnte Theodotus-Inschrift, für sich selbst sprechen. Der Inhalt der im Jahre 1913/1914 am Berg Ophel in Jerusalem entdeckten, ca. fünfundsiebzig mal einundvierzig Zentimeter großen Kalksteintafel mit griechischer Stiftungsinschrift lautet in seiner Übersetzung:

- 1 Theodotos, (Sohn) des Vettenu, Priester und
Archisynagogos, Sohn eines Archisynago-
gos, Enkel eines Archisynagogos, erbaute/
renovierte die Synagoge zum (Vor-)Le-
- 5 sen des Gesetzes und Lehren der Gebote, und
das Gasthaus und die Kammern/Nebenräume und die Wasser-
installationen zur Herberge für die-
jenigen aus der Fremde, die sie benötigen. Sie [die Synagoge]
haben begründet seine Väter und die Äl-
- 10 testen und Simonides.⁷³

Grundsätzlich erfüllte die antike Synagoge insofern zwei Funktionen, eine soziokulturelle und eine religiös-kultische. Mit Referenz zu dem bisher Gesagten hatte die Synagoge des 1. Jahrhunderts d.Z. eher eine soziokulturelle Funktion, vom Ende des 3. Jahrhunderts d.Z. an, mit dem Ende der tannaitischen Zeit also, bekam sie eine zusehends kultische Funktion. Die Synagoge war demnach das jüdische Zentrum der Antike *par excellence*,⁷⁴ ihre Bezeugung lässt auch stets Rückschlüsse über die Demographie jüdischer Bevölkerung zu.

4.7.1. *Soziokulturelle Funktion*

In ihrer soziokulturellen Funktion war die Synagoge in erster Linie Treffpunkt und damit auch Informationszentrum des jüdischen Ethnos. In ihr wurden politische und in Krisenzeiten gar militärische Angele-

(JSNTS 73; Sheffield: JSOT Press, 1992), 67; dies., *Reading Hebrews and James: A literary and theological commentary* (Reading the New Testament series; Macon: Smyth & Helwys, 2002), 8–14.

⁷³ Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 186–187.

⁷⁴ Dass die Synagoge in nahezu sämtlichen literarischen Genera der hellenistisch-römischen Periode wie auch in Archäologie und Epigraphik bezeugt ist, unterstreicht ihre Wichtigkeit (Steven Fine, „Preface,“ in *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period* [Baltimore studies in the history of Judaism; hg. von dems., London u. s. w.: Routledge, 1999], xi–xv, xi).

genheiten geregelt, aber auch die vom römischen Staat sanktionierte eigene halachische Rechtssprechung wurde hier praktiziert. In und um die Synagoge wurden jüdische Immigrantengruppen, Gäste, Pilger und Reisende beherbergt. Diese Aufgabe der Gastfreundschaft beinhaltete auch Verpflegung und setzte eine adäquate Infrastruktur—beispielsweise eine Wasserversorgung—voraus, worüber uns die erwähnte Theodotus-Inschrift bereits aufklärte (s. 4.7). In der Synagoge wurden außerdem Geschäfte getätigt, Ehen vermittelt und Tote aufgebahrt. Ferner war die Synagoge Ort der Organisation und Durchführung verschiedener Wohltätigkeitsaktivitäten, so wurde hier Geld gesammelt, gelagert und verteilt. Und schließlich konnten Synagogen in begrenzter Weise die Funktion einer Bibliothek erfüllen.⁷⁵

Eine weitere, eminent wichtige Funktion der Synagoge war die der Bildung. Der in der Mischna bezeugte lokale, gut etablierte Bildungsapparat, war voraussichtlich nach 70 d.Z. integraler Bestandteil einer jeden Synagoge.⁷⁶ Sie umfasste zunächst die Grundschule (בית ספר), die das Studium des Tanach und der Mischna zum Inhalt hatte, und voraussichtlich später die Sekundarschule (בית תלמוד). Aber auch Erwachsenen war die Synagoge Ort für individuelle Weiterbildung, denn am Schabbat war die gesamte Gemeinde als lernende Adressatin angesprochen.⁷⁷ Dabei lagen die Anfänge der palästinischen und babylonischen Akademien ursprünglich wohl im privaten Rahmen, denn als institutionelle Größe existierten sie frühestens zu Beginn der gaonäischen Zeit, das heißt vom Ende des 6. Jahrhunderts d.Z. an.⁷⁸

Etymologisch verdankte sich das Konzept der antiken Bildung beziehungsweise Pädagogik dem Leitbegriff der „Zucht“ im Sinne von Zurechtweisung und „Züchtigung“, was stets auch körperliche Bestrafung und—zumindest literarisch—gar Ausrottung⁷⁹ einschließen konnte (hebr. מוסר). Mit dem Einzug altorientalischer Weisheitslehren und des Hellenismus blieb der Begriff seinem Kern zwar treu, wurde jedoch um

⁷⁵ Levine, *The ancient synagogue*, 129, 131–133, 380; Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 295–296.

⁷⁶ Hüttenmeister („Die Synagoge“, 362–363) weist nach linguistischer Analyse darauf hin, dass in rabbinischer Literatur der Begriff „Synagoge“ und בית מדרש als Synonyme verwendet wurden; ähnlich Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 293.

⁷⁷ Levine, *The ancient synagogue*, 133, 145, 375–377, 379.

⁷⁸ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 294; Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 21–22.

⁷⁹ Ein literarisches Beispiel kollektiver Ausrottung findet sich in Ex 32,27–28, eines von individueller in Dtn 21,18–21.

Facetten wie „Erziehung“ und „Belehrung“ erweitert. Ziel der Zucht war stets die Einhaltung der Bundestreue durch die Befolgung aller seiner Gebote, ihre Mittel waren präventive Belehrung und Strafe. Göttliche Strafe äußerte sich in diesem Konzept in nationalem und individuellem Leid und war notwendiger Teil einer letztendlich als Heilsgeschichte gedeuteten Existenz. Dieses hellenisierte Konzept von Zucht (gr. παιδεία), welches das Element von „Bildung“ stärker akzentuierte, hielt in der semantischen Trias, neben „Zucht“ und „Züchtigung“, Einzug in die Septuaginta. In diesem Sinne wurde sie auch von neutestamentlichen Autoren perzipiert und tradiert. Erfolgte alttestamentliche Geschichtsdeutung noch streng nach dem Paradigma von nationalem und individuellem Leid als göttlicher Strafe und Folge von Sünde mit einem notwendigen Rückruf in die Bundesverpflichtung, war nach Bernhard Schwenk mit der erweiterten Bedeutung des hellenisierten Zuchtbegriffs Heilsgeschichte neu auch als „göttliche Pädagogik“ denkbar geworden. Dabei war das durch Sünde verursachte Leid immer noch Gradmesser für die Bundestreue des Volkes Israel, jetzt jedoch nicht nur Folge, sondern gleichzeitig auch göttliche Erziehungsmaßnahme, deren Zweck wiederum auf die Verpflichtung zur Bundestreue zielte. Angesichts widersprüchlicher Realitäten wurde ein Lohn in Zukunft und/oder im Himmel in Aussicht gestellt. Die ständig wiederkehrende Verpflichtung auf ein einheitliches Rechts- und Kultsystem war pragmatisches Mittel einer pädagogischen Stringenz, die im Kräftefeld einer oppressiven Weltmacht nur das eine, existentielle Ziel verfolgte, nämlich nationale Identität zu wahren.⁸⁰

4.7.2. *Religiös-kultische Funktion*

In ihrer religiös-kultischen und damit wichtigsten Funktion beherbergte die Synagoge des 1. Jahrhunderts d.Z. die Schabbatversammlung, einen liturgischen, nicht-sakrifikalen Gottesdienst an jedem Schabbat⁸¹

⁸⁰ Bernhard Schwenk, *Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter* (aus dem Nachlass hg. von Peter Drewek und Achim Leschnisky unter Mitarb. von Matthias Fleischmann; Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1996), 153–154, 158–160, 165–173.

⁸¹ Der Synagogengottesdienst am Schabbat scheint nach dem Neuen Testament eine feste Sitte (Lk 4,16; Apg 17,2; 18,4). Josephus äußert sich darüber (A. J. 16,43 [Clementz, 16,2,4]) folgendermaßen: „Der siebente Tag ist bei uns zur Unterweisung in unseren Gebräuchen und Gesetzen bestimmt, damit diese Gesetze, durch deren Befolgung wir vor Sünden bewahrt bleiben, ebenso wie alle anderen Vorschriften gehörig beachtet werden.“ Ähnlich tut dies auch Philo (*Mos.* 2, 216).

also sowie an Feier- und Fasttagen nach dem prototypischen liturgischen Vorbild der Bundeserneuerungszeremonie in Neh 8,1–8.⁸² Darüber hinaus scheint es anfänglich keine weiteren Gottesdienste gegeben zu haben.⁸³

Vom 1. Jahrhundert d. Z. an wurde dem Judentum neben dem Tempel die Tora—als physische Manifestation des Göttlichen⁸⁴—das Heiligste (*mMeg* 4,1).⁸⁵ Insofern erstaunt es nicht, dass ihre Lesung (ob sie zu diesem Zeitpunkt bereits intoniert gelesen wurde, lässt sich nicht sagen) und die Lehre und Vermittlung ihrer Gebote in der Theodotus-Inscription als erster Zweck des Synagogenbau angeführt wurden (s. 4.7). Der antiken jüdischen Bildung und Unterweisung ist somit ein religiös-kultischer Kontext zugewiesen—diese Einsicht kann nicht genug betont werden. Die Praxis der öffentlich-institutionalisierten Toralesung dürfte sich zwischen dem 5.–3. Jahrhundert v. d. Z. konsolidiert haben, die der Prophetenlesung spätestens im 1. Jahrhundert d. Z.⁸⁶ Zusammen wurden sie zentrales synagogales Element der Liturgie eines jeden Schabats und eines jeden Feier- sowie Fasttages. Davon zeugen neben der

⁸² Levine, *The ancient synagogue*, [501]; Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste*, 92.

⁸³ Levine, *The ancient synagogue*, 134.

⁸⁴ Nachdem die Zeit von Prophetie, göttlichen Träumen und dem göttlichen Orakel durch *Urim* und *Tummim* zu einem Ende gekommen war, so glaubten die Rabbinen, blieb einzig Gottes Schrift als Garant göttlicher Offenbarung. Die Entschlüsselung des Willens Gottes, mit Hilfe des Konstruktes einer mündlichen, durch Moses tradierten Tora, war dabei ihr hermeneutischer Kunstgriff (Avigdor Shinan, „Synagogues in the land of Israel: The literature of the ancient synagogue and synagogue archaeology,“ in *Sacred realm: The emergence of the synagogue in the ancient world* [hg. von Steven Fine, Ausstellung des Yeshiva University Museums; New York u. s. w.: Oxford University Press, 1996], 130–152, 132).

⁸⁵ Levine, *The ancient synagogue*, 135; Ein Beispiel dieser Hochschätzung für die Tora hinterließ uns Josephus (*A. J.* 20,114–116 [Clementz, 20,5,4]): „Einige Unruhestifter nämlich griffen auf öffentlicher Landstrasse, hundert Stadien von der Stadt entfernt, wie Weglagerer den Stephanus, einen Diener des Caesars, an und raubten ihm alles, was er bei sich hatte. Als Cumanus [Landpfleger Judäas ab 49 d. Z.] hiervon Kenntnis erhielt, schickte er sogleich Soldaten ab mit dem Befehl, die benachbarten Dörfer zu plündern und die Vornehmsten aus denselben gefesselt ihm vorzuführen, damit sie zur Verantwortung gezogen würden. Bei dieser Plünderung nun fand ein Soldat in einem Dorf die moysaischen Gesetze und zerriss das Buch vor aller Augen unter den mannigfaltigsten Verhöhnungen und Schmähungen. Sowie die Juden dies vernahmen, rotteten sie sich zusammen, zogen nach Caesarea, wo Cumanus sich aufhielt, und baten ihn, er möge doch nicht etwa ihnen, sondern Gott, dessen Gesetz so unwürdig behandelt worden sei, Genugthuung verschaffen. Denn sie wollten lieber ihr Leben dahingeben, als ihre heimischen Gesetze so geschmäht wissen.“

⁸⁶ Levine, *The ancient synagogue*, 139, 142–143; „Both Ben Sira [Sir, Vorrede] and II Maccabees [2Makk 2,13; 15,9] already speak of books of the Prophets as sacred literature alongside the Torah.“

Theodotus-Inschrift auch Josephus (z.B. *C.Ap.* 2,175), Philo (z.B. *Legat.* 156; *Somn.* 2,127), rabbinische Texte (z.B. *mMeg* 3,1.4; *tSuk* 4,6) und nicht zuletzt das Neue Testament an mehreren Stellen (Lk 4,16–22; Apg 13,15.27).⁸⁷ So schreibt Levine: „By the first century, a weekly ceremony featuring the communal reading and study of holy texts had become a universal Jewish practice. It was a unique liturgical feature in the ancient world; no such form of worship⁸⁸ was known in paganism.“⁸⁹

Der *lectio continua* der Tora in Wochenabschnitten, in sogenannte *Sedarim*, an die sich jeweils ein inhaltlich darauf abgestimmter Prophetenabschnitt (*bMeg* 29b)—die *Haftara*—anschloss (und somit die Lesung abschloss, daher hebr. für „Abschluss“), lag im antiken Palästina ursprünglich ein dreijähriger Lesezyklus zugrunde. Eine Lesung nach dem Dreijahreszyklus dürfte im 1. Jahrhundert d.Z. im antiken Palästina wie auch an Orten der Diaspora—wo ihm gefolgt wurde—bereits etablierte Praxis gewesen sein (s. 5.2.1).⁹⁰ Die Lesung dürfte im antiken Palästina mehrheitlich—aber nicht ausschließlich (vgl. die gr. Theodotus-Inschrift, s. 4.7)—Hebräisch gewesen sein, gefolgt von einer aramäischen Übersetzung,⁹¹ hebr. *Targum* (*mMeg* 3,4–6.10).⁹² Vor oder nach der Lesung folgte eine den gelesenen Text erklärende⁹³ Predigt durch eine

⁸⁷ Angesichts des gegenwärtigen Wissensstandes schließt Levine (*The ancient synagogue*, 141–142) eine regelmäßige Tora- beziehungsweise Prophetenlesung sowohl für den Tempel als auch bei den Qumranessenern aus; Lawrence H. Schiffman („The early history of public reading of the Torah,“ in *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period* [Baltimore studies in the history of Judaism; hg. von Steven Fine, London u.s.w.: Routledge, 1999], 44–56, 45–46, 54) hingegen erachtet eine öffentlich-institutionalisierte Toralessung in Qumran für möglich.

⁸⁸ Dass der Synagogengottesdienst, mit seiner Lesung, Übersetzung und Lehre, „kultischen“ Charakters war, verteidigt der jüdische Gelehrte Levine (*The ancient synagogue*, 134 Anm. 55) dezidiert gegenüber Heather A. McKay (*Sabbath and synagogue: The question of sabbath worship in ancient Judaism* [Religions in the Graeco-Roman world 122; Leiden u.s.w.: Brill, 1994]), die dem Synagogen(gottes)dienst am Schabbat „nur“ eine edukative, aber keine kultische Dimension beimisst; ähnlich Runesson, *The origins of the synagogue*, 193–195, 200–201, 233.

⁸⁹ Levine, *The ancient synagogue*, 139; Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 137; Schiffman, „The early history of public reading of the Torah,“ 52–54.

⁹⁰ Levine, *The ancient synagogue*, 140.

⁹¹ Entsprechend dem „verstehen“ in Neh 8,8.

⁹² Levine (*The ancient synagogue*, 147–151) geht davon aus, dass die Targumrezitation bereits Teil des Synagogengottesdienstes während des Zweiten Tempels war, obwohl die jüngsten erhaltenen *Targumim* in das 7. Jahrhundert d.Z. datieren.

⁹³ Entsprechend dem „Sinn angeben“ in Neh 8,8.

lokale Lehrautorität, einen bedeutenden Gast oder einen wandernden Berufsprediger (s. 4.8.2).⁹⁴

Prediger waren nun meist Lehrer,⁹⁵ eine in der Antike unbezahlte Tätigkeit, wie einige Quellen vermuten lassen. Aus ökonomischen Gründen waren Lehrer deshalb oft auch Schriftgelehrte, die Bibeltexte gegen Entgelt kopierten. Als solche verfügten sie über ausgezeichnete Schriftkenntnis,⁹⁶ die sie mit Beginn der Grundschule als Sechsjährige zu lesen lernten, mit dem Ziel, sie mittels ständiger Wiederholung auswendig zu lernen und wörtlich wiedergeben zu können (Mischna von hebr. שנה für „wiederholen“). Am Ende ihrer Ausbildung, und gefestigt durch ihre Lehrer- und Schreibertätigkeit, dürften Prediger große Teile, wenn nicht den ganzen Tanach und darüber hinaus auswendig gekannt haben, was sie zu assoziativen Denkern machte.⁹⁷ Im Zusammenhang mit bestimmten Themen konnten sie so selbstverständlich alle anderen Bibelstellen in diesem Kontext aus dem Gedächtnis abrufen und mittels Leitworten scheinbar zusammenhangslose Texte jederzeit leicht verknüpfen. Je gefestigter das Wissen um das Wort Gottes war, desto zuverlässiger musste das „Wissen“ der Prediger über die Welt sein, das sich ihnen als zeitlos gültig aus den heiligen Schriften erschloss. Das erlaubte ihnen nicht nur eine semantische Assoziation, die sich über eine narrative Chronologie hinwegsetzen konnte, sondern auch eine zeitliche Assoziation, die auch die (literarisch-)historische Chronologie zu transzendieren wusste.⁹⁸

Ob im Synagogengottesdienst des 1. Jahrhunderts d.Z. neben den privaten bereits öffentliche Gebete als liturgisches Element existierten, wird kontrovers beurteilt. Im Zentrum der Debatte steht das jüdi-

⁹⁴ Entsprechend lehrten auch Jesus und seine Anhänger am Schabbat von Synagoge zu Synagoge wandernd: Mt 4,23; 9,35; 13,54; Mk 1,21.39; 6,2; Lk 4,15.31.44; 6,6; 13,10; Joh 6,59; 18,20; Apg 9,20; 13,13–52; 19,8; Levine, *The ancient synagogue*, 549 mit Anm. 228–230.

⁹⁵ Dass Jesus in der Synagoge seine Predigten „lehrte“ (διδάσκει)“ findet sich beispielsweise in Mt 4,23; 9,35; 13,54; Mk 1,21; 6,2; Lk 4,15; 6,6; 13,10; Joh 6,59; 18,20.

⁹⁶ Birger Gerhardsson, *Memory and manuscript: Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity* (Diss. theol.; ASNU 22; übers. von Eric J. Sharpe. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1961), 45–46.

⁹⁷ In der Vergangenheit war es die Regel, „dass Gelehrte die ganze Tora und auch grosse Teile des restlichen Tanakh sowie des Talmud auswendig konnten. Ebenso ist bekannt, dass es nach wie vor Personen gibt, die über ähnliche Textmassen auswendig verfügen, was eine Vorstellung von Gedächtniskapazitäten vermittelt“ (Zimmermann, *Tora und Shira*, 218).

⁹⁸ Arnold Goldberg, *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung* (Gesammelte Studien 2, TSAJ 73; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 231–232.

sche Hauptgebet, das Achtzehnbittegebet, Schemone essre oder auch Amida. Der jüngere Diskurs, dem auch Levine angehört, negiert die Existenz eines öffentlichen Gebets vor 70 d. Z., zumindest für das antike Palästina, was im Blick auf die erwähnte Theodotus-Inschrift insofern Relevanz hat, als es dort nicht erwähnt ist. Ob es in der Diaspora bereits öffentliche Gebete gab, wie etwa der Begriff προσευχή (Haus des Gebets) vermuten lässt, behält Levine offen, mit dem Verweis auf die Tatsache,⁹⁹ dass keine Quellen über Inhalt, Form und Ausmaß einer öffentlichen Gebetspraxis existierten.¹⁰⁰

Mit der Niederschrift der Mischna wurden erstmals gottesdienstliche Anordnungen schriftlich fixiert.¹⁰¹ Welche zeitliche Praxis diese widerspiegeln, lässt sich schwer rekonstruieren, dennoch vermittelt sie den Eindruck einer punktuellen Entwicklung gegenüber älteren Quellen, namentlich dem Neuen Testament sowie den Werken von Josephus und Philo. Die Mischna führte zusätzliche Gottesdienste am Schabbatnachmittag¹⁰² und an Markttagen—montags und donnerstags—ein (*mMeg* 3,1; *tMeg* 3,10), dies setzte nun ein Quorum von mindestens zehn Männern, einen *Minjan*, zur Durchführung des Gottesdienstes voraus (*mMeg* 3,3). Der etablierte Lesezyklus erfuhr Veränderungen: er wurde neu an Fest- und Fasttagen unterbrochen und dem liturgischen Tag entsprechend wurden zusätzliche Lesungen eingefügt (*mMeg* 4,5–6). Ferner wurde auch die Anzahl der Lesenden in der Mischna geregelt: am Montag, Donnerstag und Schabbatnachmittag sollten drei Männer aus der Tora lesen (ohne *Haftara*), an Neumonden und Zwischenfeiertagen vier (ohne *Haftara*), an Festen fünf, am *Jom Kippur* sechs und am Schab-

⁹⁹ Dabei könnte nach Levine (*The ancient synagogue*, 151–158) der vermutlich gebetslose palästinische Synagogengottesdienst in Anlehnung an den schweigsamen Opferdienst im Tempel gestaltet und ein mögliches öffentliches Gebet in der Diasporasynagoge vom heidnischen Tempel inspiriert gewesen sein, wo Hymnen und Gebete eine zentrale Rolle spielten.

¹⁰⁰ Weder Josephus, die rabbinische Literatur, das Neue Testament noch die Archäologie würden sich zu öffentlichen Gebeten äußern. Einzig von Philo wissen wir erwähnt, dass die Pharisäer ein öffentliches Gebet gekannt haben sollen (Levine, *The ancient synagogue*, 512); ähnlich Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, [209]–213 und Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste*, 99.

¹⁰¹ Wobei das älteste bekannte Gebetsbuch namens *Seder Rab Amram* erst viel später entstand, nämlich verfasst vom Gaon Amram ben Scheschna (Heinz-Martin Döpp, „Amram ben Scheschna,“ *NLexJud* 49).

¹⁰² Die Einführung eines Gottesdienstes am Freitagabend scheint indes in amoräische Zeit zu datieren, und nach Ismar Elbogen (*Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [Olms Paperbacks 30; Nachdr. von ³1931; Hildesheim u. s. w.: Olms, ²1995], [107]) voraussichtlich früher in Babylonien als im antiken Palästina.

bat mindestens sieben mit jeweils einem Leser für die *Haftara*, wobei der jeweils erste und letzte Toraleser einen Segen sprach (*mMeg* 3,1).¹⁰³ Zudem wurde die Anzahl der Verse festgelegt: ein Leser sollte nicht weniger als drei Verse aus der Tora lesen, was eine Schabbatlesung nach der Mischna mindestens einundzwanzig Verse lang machte (*mMeg* 3,4). Entsprechend der Anzahl der Toraverse sollten einundzwanzig Verse für die *Haftara* gelesen werden (*yMeg* 4,2,75a), Rabbi Johanan allerdings erlaubte eine *Haftara* von zehn Versen (*bMeg* 23ab), die Tossefta gar kennt ein Minimum von nur drei bis fünf Versen (*tMeg* 3,18).¹⁰⁴ Weitere dem Tempel entlehene und wichtige liturgische Elemente—um die der Synagogengottesdienst ergänzt wurde—waren die Gebete (hebr. *Tefillot*) mit ihren Segenssprüchen und dem Schema Jisrael (Dtn 6,4; vgl. auch *mMeg* 3,5). Das wichtigste Gebet unter ihnen wurde das sühnende und die Tempelopfer ersetzende Achtzehnbittegebet. Die Gebetsrichtung nach Jerusalem wurde nun zur Vorschrift.¹⁰⁵ Der Synagogengottesdienst schloss mit der Rezitation des aaronitischen Segens, wie im Tempelgottesdienst legten die diesen Ritus ausführenden Priester ihr Schuhwerk ab. An den Festen erhielten einst im Tempel eingesetzte Kultrequisiten Einzug in die Synagoge: an Rosch ha-Schana wurde das Schofar geblasen und an Sukkot Lulaw und Etrog eingeführt.¹⁰⁶ Neu wurden menstruierende Frauen aus dem Synagogengottesdienst ausgeschlossen. Eine *imitatio templi* hatte in die Synagoge und ihre Liturgie endgültig Einzug gehalten.¹⁰⁷

¹⁰³ Die Tossefta (*tMeg* 3,11) lässt den R. Aqiva mit R. Ishmael darüber debattieren, ob nun am *Yom Kippur* sieben (R. Aqiva) oder am Schabbat sieben Männer (R. Ishmael) lesen sollen, eine Debatte darüber also, welcher Tag heiliger sei. Nach Trepp (*Der jüdische Gottesdienst*, 13) würden in heutigen konservativen Synagogen am Schabbat sieben Männer die Tora und einer die *Haftara* lesen, am *Yom Kippur* sechs die Tora und einer die *Haftara*, an allen anderen Feiertagen fünf die Tora und einer die *Haftara*, und schließlich an Halbfeiertagen und Neumonden vier beziehungsweise an Wochentagen drei die Tora einschließlich der *Haftara*.

¹⁰⁴ Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, 141.

¹⁰⁵ Levine, *The ancient synagogue*, 179; Wilkinson, *From synagogue to church*, 47, 49.

¹⁰⁶ Levine, *The ancient synagogue*, 183–184, [501], 520.

¹⁰⁷ Levine, *The ancient synagogue*, 506: „There is no question that a major shift in the nature of religious worship in the synagogues of Palestine was precipitated by the destruction of the Temple [Anm. 14: We have no idea how the destruction affected the Diaspora because we know so little about synagogue liturgy beforehand or afterward.]. [...] Thus, it is no wonder that, with its disappearance, there was an urgent need to fill the vacuum by incorporating certain Temple practices within the synagogue framework, as well as by creating additional avenues of religious expression. [...], the sages at Yavneh (70–135) addressed this issue in a variety of ways; their work was

4.7.3. *Bezüge zum Hebräer*

Im Blick auf soziokulturelle Aspekte der Synagoge lassen sich im Hebräer einerseits Spuren der Rechtssprechung finden (Hebr 6,16; 10,28–31; 13,4), Aspekte der Gastfreundschaft (Hebr 13,2), der Wohltätigkeit (Hebr 6,10: διαζονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διαζονοῦντες; 10,24,32–34; 13,3,16), des Geldwesens (Hebr 13,5), kultischer Waschungen (Hebr 6,2; 10,22) und zahlreiche Belege über die (religiöse) Bildung, sei es als Unterweisung und Anwendung der Heiligen Schrift oder als Erziehung im Sinne von Züchtigung (Hebr 5,11–6,2;¹⁰⁸ 12,5–11; 13,22). Auf diese zu hören beziehungsweise sich gegenseitig dabei zu ermahnen wird aufgefördert (Hebr 3,7,15; 4,7; 5,11; 10,24–25).

Im Blick auf religiös-kultische Aspekte der Synagoge, die sich gerade in punkto Bildung nicht so leicht vom Vorhergehenden trennen lassen, scheint der deutlichste Verweis auf eine Versammlung in Hebr 10,25 gegeben (s. 4.2.4). Implizit allerdings könnte man es auch um das Motiv „Ruhe“ finden, das im hebräischen doppeldeutigen Begriff Schabbat eben auch den Gottesdienst meint (Hebr 4,1–11). Ferner sollten die zahlreichen alttestamentlichen Zitate, insbesondere Jer 31,31–34, einerseits als formalkritischen Fingerzeig in Sinn einer möglichen *Haftara* gelten und andererseits die Vertrautheit des Autors mit den Heiligen Schriften ins Bewusstsein rufen—samt seinen assoziativen Sprüngen und Transzendierungen jedwelcher Chronologie (z. B. Hebr 11,26). Und schließlich findet sich auch eine Aufforderung zum fürbittenden Gebet (Hebr 13,18).

continued in subsequent generations, at Usha (ca. 140–180) and in the era of R. Judah I. (ca. 180–225). Together, this period of approximately 150 years produced the first clear-cut evidence of a synagogue prayer liturgy, which eventually evolved into what has become normative Jewish worship.“

¹⁰⁸ Die unter Hebr 6,1–2 aufgeführten Lehren müssen dabei nicht spezifisch auf urchristliche Katechese ausgelegt werden, sondern dürften eher zum Grundbestand synagogaler Didaktik der Antike gehört haben.

4.8. *Die Organisation und das Personal*

4.8.1. *Organisation*

Synagogen wurden auf private Initiative hin gestiftet. StifterInnen waren nicht nur WohltäterInnen, sondern auch PatronInnen. In dieser Rolle fanden sich durchaus auch vermögende (Stadt-)Priester (vgl. Theodotus-Inschrift, s. 4.7). Der finanzielle Unterhalt einer Synagoge lag ganz in der Hand der lokalen Gemeinde, ihrer lokalen GönnerInnen und wohlhabenden Mitglieder zumal. Überregionale synagogale Leitungsstrukturen scheint es im antiken Palästina und in der Diaspora des 1. Jahrhundert d.Z., insbesondere in Rom (trotz des Beleges in Apg 28,17.20) und mit Ausnahme von Alexandrien, kaum gegeben zu haben.¹⁰⁹

4.8.2. *Personal*

Entsprechend der Synagogenfunktionen galt es, für die ganze Bandbreite von soziokulturellen bis zu religiös-kultischen Aufgaben Personal zu rekrutieren; es gab administrative, richterliche, erziehende, kultische Ämter wie auch Hilfsämter. Die Personalpolitik einzelner Synagogen dürfte je nach Standort (antikes Palästina oder Diaspora, beziehungsweise Land oder Stadt) und seine politische Situation, Mitgliederzahl, Lokalkonvention sowie Finanzkraft vielgestaltig gewesen sein. Einer Synagoge stand jedoch in der Regel ein Synagogenleiter oder Synagogenleiterin vor; am häufigsten epigraphisch bezeugt mit ἀρχισυνάγωγος (vgl. Theodotus-Inschrift, s. 4.7); Der Inhaber hatte neben der Aufsicht über den Gottesdienst (Lk 13,14; Apg 13,15), so scheint es, auch administrative Funktionen zu erfüllen (Mk 5,22.35.38; Lk 8,49; Apg 18,8.17). Das einzige exklusiv an die Synagoge gebundene Amt war dasjenige des Synagogendieners (gr. ἄρχζάνα), der in erster Linie für die Ordnung, Reinigung und Instandsetzung des Gebäudes zuständig war und gelegentlich auch kultische Aufgaben versah. Er und seine Familie bewohnten entweder die Synagoge selbst oder deren Nebenräume.¹¹⁰ Weitere in der hellenistisch-römischen Welt bezeugten griechischen Ehren- oder Amtstitel waren unter anderen: πρεσβύτερος (vgl. Theodotus-Inschrift,

¹⁰⁹ Levine, *The ancient synagogue*, 265–266, 426; Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 278–280.

¹¹⁰ Bloedhorn und Hüttenmeister, „The Synagogue“, 294–295.

s. 4.7), ἄρχων (ἑξάρχων), γερουσιάρχης, γραμματεὺς, φροντιστής, προστάτης, ἱερεὺς, μαθητὴς σοφῶν, διδάσκαλος, νομομαθής, πατήρ und μήτηρ συναγωγῆς, ψάλμωδός, γερός und schließlich ἡγεμών.¹¹¹

Für die Lesung wurden neben Priestern und Leviten—wie bereits erwähnt—auch Israeliten aufgerufen.¹¹² Als kultischer Funktionär agierte auch der Übersetzer des hebräischen Bibeltextes in aramäische Sprache, der *Meturgeman*. Wichtig war auch der Lehrer und Prediger, der *Darschan*, oft ein wandernder Lehrer beziehungsweise Berufsprediger, wie aus dem Neuen Testament zu erfahren ist. Zur Predigt konnte aber auch ein angesehenes Mitglied aus der Gemeinde oder ein angesehener Gast eingeladen oder aufgerufen werden, nach Philo konnten Priester (gr. ἱερεὺς), Älteste (gr. γερός) oder Leiter (gr. ἡγεμών) diese Rolle versehen.¹¹³ Heutige Forschung geht davon aus, dass Priester in der Synagoge eine wichtigere Rolle spielten als bislang angenommen. Dies zeigt nicht zuletzt die Forschung zur Synagoge in byzantinischer Zeit, in der viele Priester als *Paitanim*, als Verfasser von liturgisch-poetischen Texten wirkten.¹¹⁴ Rabbinen dürften dagegen im 1. und 2. Jahrhundert d. Z. eine untergeordnetere Rolle in der Synagoge gespielt haben, ihr intellektuelles Zuhause waren die späteren Akademien.¹¹⁵

4.8.3. Bezüge zum Hebräer

Der deutlichste Hinweis auf synagogale Bezüge scheint im Titel ὁ ἡγεμών (Hebr 13,7.17.24) gegeben, die der Autor stets im Plural und den AdressatInnen vorstehend darstellt. Ob die Nuance in der Übersetzung als „Vorsteher“ (Einheitsübersetzung), „Führer“ (Elberfelder Übersetzung) oder „Lehrer“ (Lutherübersetzung) die zutreffendere ist, lässt sich nicht genau beantworten. Wesentlicher ist ihre Funktion, in der sie

¹¹¹ Levine, *The ancient synagogue*, 145, [387]–428; Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, [256]–293.

¹¹² Nach *mGīt* 5,8 hatten Priester als erste aus der Tora zu lesen, dieser Pflicht hatten sie selbst gegen ihren Willen nachzukommen. Als zweiter sollte daraufhin ein Levit und diesem folgend ein Israelit lesen.—Frauen sind vornehmlich als Stifterinnen und Synagogenvorsteherinnen bezeugt, demgegenüber dürfte ihre Rolle in der Liturgie—das heißt der Lesung—nach Levine (*The ancient synagogue*, 478–481) eher marginal gewesen sein, eine einzige Stelle in *tMeg* 3,11–12 könnte eine liberalere Praxis des 2. Jahrhunderts d. Z. reflektieren.

¹¹³ Levine, *The ancient synagogue*, 145.

¹¹⁴ Levine, *The ancient synagogue*, [491]–500.

¹¹⁵ Levine, *The ancient synagogue*, 469–470; Sanders, „Common Judaism and the synagogue in the first century“, 13.

gegenüber den AdressatInnen nach den Angaben des Autors auftreten, als solche „die ihnen das Wort Gottes sagten“ (Hebr 13,7) und als solche „die über ihrer Seele wachen und dafür Rechenschaft werden ablegen müssen“ (Hebr 13,17). Möglicherweise sind sie die fest angestellten Prediger, deren Verbindung sich zum Autor in seiner denkbaren Funktion als Wanderprediger erklären lässt (Hebr 13,23). Ob die Anrede der AdressatInnen als solche, die „längst Lehrer sein sollten“ rhetorisch oder konkret gemeint ist, lässt sich hingegen kaum bestimmen (Hebr 5,12: διδάσκαλοι).

KAPITEL 5

DIE ANTIKE SYNAGOGENHOMILIE

5.1. *Die Funktion*

5.1.1. *Lehren der Gebote*

War die wichtigste Funktion der antiken Synagoge (s. 4.7.2) das Beherbergen des wöchentlichen Schabbatgottesdienstes, so gehörte die antike Synagogenhomilie ihrerseits zum Kernprogramm eines jeden Synagogengottesdienstes, nämlich die Gegenwart Gottes in Form seines Wortes zu garantieren. Dies vollzog sich im Rahmen der liturgischen Trias von Lesungen, wo notwendig gefolgt von einer Übersetzung des Gelesenen und in der Regel abgerundet durch eine das Gelesene erklärende und sich auf die Anwesenden beziehende Homilie, sie war gleichzeitig Teil des sozio-religiösen Bildungsprogramms einer jeden Synagoge. Damit ist die wichtigste Funktion der Synagogenhomilie genannt, das Erklären oder—mit den Worten der Theodotus-Inschrift—das „Lehren“ der in der *Sidra* und *Haftara* enthaltenen „Gebote“ (s. 4.7). Sie bildeten die primäre thematische Grundlage, darüber hinaus weitere den Lesungen nahe stehende Bezüge zu alttestamentlichen Texten hergestellt wurden, meist in Form von assoziativen und zu Katenen zusammengefügt biblischen (und apokryphen) Zitaten. Es erstaunt deshalb nicht, dass sich solche Bezüge beispielsweise auch in den im Neuen Testament wiedergegebenen Synagogenhomilien feststellen lassen (Lk 4,16–30; Joh 6,26–59; Apg 13,13–41;¹ 17,2–3).

Auch wenn die Entstehung der Synagogenhomilie in der Forschung gelegentlich auf die erwähnte und sich in Jerusalem abspielende alttestamentliche Passage aus Neh 8,1–8 zurückgeführt wird (s. 4.7.2), liegen ihre Ursprünge im Dunkeln, sie werden jedoch übereinstimmend in der Synagoge (und nicht im Tempel) lokalisiert.² Joseph Heinemann

¹ So zitiert Apg 13,33 beispielsweise aus Ps 2,7; Apg 13,34 aus Jes 55,3; Apg 13,35 aus Ps 16,10 und Apg 13,41 schließlich aus Hab 1,5.

² Levine, *The ancient synagogue*, 145.—Mögliche Ausnahmen dieser Regel könnten

beispielsweise vermutete sie im Zusammenhang mit der aramäischen Übersetzung der Lesungen, dem *Targum*.³ Dass sich hingegen die Synagogenhomilie als Teil der allwöchentlichen Liturgie gegen Ende des Zweiten Tempels sowohl im antiken Palästina als auch in der Diaspora zur festen Institution konsolidiert hatte, bezeugen nicht zuletzt die vielfach erwähnten Quellen (s. 4.7.2).⁴

5.1.2. *Bezüge zum Hebräer*

Dass gewisse Inhalte des Hebräers auf die sozio-religiöse Bildung beziehungsweise Erziehung der AdressatInnen als kultische Gemeinde abzielten (s. 4.2.4; 4.7.3) und dass das Verhältnis erwähnter Synagogenautoritäten gegenüber den HörerInnen dasjenige von Lehrern und Anwendern des Wortes Gottes war, wurde bereits erwähnt (s. 4.6.4; 4.8.3).

Ob der Hebräer allerdings der Funktion einer Synagogenhomilie—nämlich dem Auslegen der Lesepaare—nachkommt, soll weiter unten beantwortet werden (s. 5.4.2). Zuvor sei noch allgemeiner beobachtet, wie der Autor sich lexikalisch auf die als insgesamt autoritativ erachteten Heiligen Schriften in Form der Septuaginta bezog, wenngleich er sich punktuell zur kreativen und teilweise überbietenden Interpretation derselben ermächtigt sah: Er nennt es zum einen „das Wort“ (Hebr 2,2: ὁ λόγος), dann „das Gesetz“ (Hebr 7,5.12.19.28 [zweifach]; 8,4; 9,19.22; 10,1.8.28: ὁ νόμος), „welches das Volk empfangen habe“ (Hebr 7,11: νενομοθέτηται), Einzelgesetze als „das Gebot(e)“ (Hebr 7,5.16.18; 9,19: ἡ ἐντολή) und „Satzungen“ (Hebr 9,1.10: δικαιώματα), veranlasst durch den „(ersten) Bund“ (Hebr 8,9 [zweifach]; 9,4 [zweifach].15.20; 10,29: ἡ διαθήκη), vermittelt durch Mose (Hebr 9,19; 10,28: Μωϋσῆς), verkün-

Toralesungen alljährlich an *Jom Kippur* durch den Hohepriester (*mYom* 7,1) und alle sieben Jahre an Sukkot entweder durch den Hohepriester oder den König (Dtn 31, 9–13; *mSot* 7,7–8) gewesen sein.

³ Joseph Heinemann, „Preaching“, *EJ* 13:994–998, 994: „It may have originated in the Targum, i.e., the translation of the lections from Scripture into the Aramaic vernacular for the benefit of those who could not follow the Hebrew reading. The Targum in days of old was paraphrastic and the biblical texts were embellished with much aggadic material. Eventually, the Targum was curtailed and additions to the text were no longer allowed (*tMeg* 3,41). Its former function of instruction and edification was then taken over by the sermon.“

⁴ Heinemann, „Preaching“ 13:994.—Die antike Gewohnheit der Schabbatpredigt ging dabei verloren und wurde erst wieder mit der Emanzipation im 19. Jahrhundert eingeführt (Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 68).

digst durch die „Propheten“ (Hebr 1,1: οἱ προφῆται) und enthalten in der „Schriftrolle“ (Hebr 10,7: κεφαλίδι βιβλίου). Die zahlreichen alttestamentlichen und als Wort Gottes klassifizierten Zitate führt der Autor zudem meist ein mit: „Gott sagt“ (Hebr 3,10; 4,3.4; 10,30; 13,5: εἶπον; Hebr 8,5: φημί), „Gott spricht [in den Propheten, im Sohn]“ (Hebr 1,1.2; 4,8: λαλέω), „Gott redet“ auch durch den „Heiligen Geist“ oder „es heißt“ (Hebr 1,6.7; 3,7.15; 4,7; 5,6; 6,14; 7,21; 8,8 [zweifach].9.10.13; 10,16; 12,26: λέγω). Außerdem rekuriert der Autor vermehrt auf früher „Gesagtes“ und „Gelehrtes“ (Hebr 2,3: λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου; Hebr 5,12: διδάσκειν ὑμᾶς [...] τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων; Hebr 13,7: ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) wie auch auf „das Gehörte,“ was gleichsam auf einen synagogalen Kontext hindeutet (Hebr 2,1: τοῖς ἀκουσθεῖσιν).

5.2. Die Basis

5.2.1. Palästinische Dreijahreszyklus

Es wurde gesagt, die thematische Grundlage der antiken Synagogenhomilie waren die Lesungen aus der Tora und den Propheten (s. 5.1.1). Diese Lesungen indes erfolgten nicht zufällig, sondern waren—wie bereits erwähnt—im Rahmen eines Lesezyklus’ festgelegt (s. 4.7.2), derer es zwei gab, den vermutlich älteren palästinischen Dreijahreszyklus (auch als Dreieinhalbjahreszyklus), beginnend im Monat Nissan und gründend in Ex 12,2, sowie den babylonischen Einjahreszyklus, beginnend im Monat Tischri.

Der palästinische Dreijahreszyklus wies indes noch weitere Neujahrestage auf, so dass innerhalb eines Dreijahreszyklus’ jedes Buch der Tora—mit Ausnahme des letzten—in etwa auf ein Neujahr zu liegen kam (*mRHSh* 1,1): (1) Das Buch Genesis am 1. Nissan des ersten Jahres, (2) das Buch Exodus am 15. Schewat des ersten Jahres, (3) das Buch Levitikus am 1. Tischri des zweiten Jahres, (4) das Buch Numeri am 15. Schewat des zweiten Jahres und schließlich (5) das Buch Deuteronomium am 1. Elul des dritten Jahres (s. Fig. 5.3.2). Diese Einteilung spiegelte sich auch in zahlreichen aggadischen Erzählungen der biblischen Geschichten, die dadurch mit verschiedenen Jahreszeiten beziehungsweise Fest- oder Fasttagen verknüpft wurden. Genau das war das dahinter liegende Interesse in der Praxis des Dreijahreszyklus’, die Lesungen sollten mit dem liturgischen Kalender nach Möglichkeit harmonisieren. Beispielsweise erfolgte die Lesung der Zehn Gebote (Ex 20)

sowohl in der Aggada als auch im Kalender um den 6. Siwan (zweites Jahr), dem Wallfahrtsfest Schawout, das die Gabe der Tora feierte. Oder die Gabe der zweiten Bundestafeln (Ex 34) lag beiderorts um den 29. Aw, so dass die Zeitspanne vom 6. Siwan bis zum 29. Aw genau achtzig Tage betrug und sich einmal mehr insofern in das Narrativ einfügte, weil es da heißt, dass Mose zweimal vierzig und somit insgesamt achtzig Tage auf dem Sinai weilte. Die Tatsache, dass diese Korrespondenz nicht immer möglich war, evozierte—so die Annahme der Forschung—nicht zuletzt die Einführung spezieller Fest- und Fasttagslesungen.⁵

Wie die Bezeichnungen der Zyklen implizieren, fand der palästinische Dreijahreszyklus zunächst im antiken Palästina Anwendung, darüber hinaus jedoch auch bei palästinisch-jüdischen Emigrantengruppen in der Diaspora, bei römischen zumal (s. 8.6.6) und sogar noch 1170 in Kairo, wie die Bemerkung des weit gereisten Kosmopoliten Benjamin von Tudela impliziert:

Two large synagogues are there, one belonging to the land of Israel and one belonging to the men of the land of Babylon [...]. Their usage with regard to the portions and sections of the law is not alike; for the men of Babylon are accustomed to read a portion every week, as is done in Spain, and is our custom, and to finish the law each year; while the men of Palestine do not do so but divide each portion into three sections and finish the law at the end of three years.⁶

Die älteste Quelle, welche explizit die Lesezyklen erwähnt, entstammt dem Babylonischen Talmud und kontrastiert den impliziten babylonischen Einjahreszyklus mit demjenigen „im Westen [im antiken Palästina], wo die Tora in drei Jahren beendet wird (*bMeg* 29b).“ Zwar datiert sie in römisch-byzantinische Zeit, setzt jedoch von ihrer Wortwahl voraus, dass beide Lesezyklen als fester Bestandteil synagogaler Praxis längst fixiert sein mussten.⁷ Der babylonische Einjahreszyklus, dessen Genese von einzelnen Forschern in Interdependenz zum dreijährigen Lesezyklus ebenfalls im antiken Palästina lokalisiert wird,⁸ setzte sich im Übrigen gegenüber dem dreijährigen Lesezyklus durch

⁵ Editorial Staff, „Triennial cycle,“ *EJ* 15:1386–1389.

⁶ Louis Jacobs, „Reading of Torah,“ *EJ* 15:1246–1255, 1247.

⁷ Levine, *The ancient synagogue*, 140–141.

⁸ Ben Zion Wacholder, „Prolegomenon,“ in Jacob Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue: A study in the cycles of the readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms and in the structure of midrashic homilies* (2 Bde.; LBS; Nachdr. von ¹1940; New York: KTAV, 1971), xi–lxxxvi, xxiii.

(ausgenommen im Reformjudentums und in einigen konservativen Synagogen). Der einjährige Lesezyklus, beginnend am Schabbat nach Sukkot und endend an Simchat Tora, wird heute in den meisten Synagogen der Welt praktiziert.⁹

Doch zwei weitere und konkrete Indizien geben zur Annahme Anlass, dass die Etablierung von Lesetraditionen—derjenigen des palästinischen Dreijahreszyklus’ zumal—viel früher stattgefunden haben muss. Denn die Segmentierung der Tora aber auch der Propheten im palästinischen Dreijahreszyklus—so scheint es—fielen oft mit den lange vor der Tempelzerstörung etablierten Paragraphen in den biblischen Schriftrollen zusammen. Diese Paragraphen waren zum einen in den Schriftrollen—auch in solchen von Qumran—durch unterschiedliche Spatien gekennzeichnet, als sogenannte „offene“ (hebr. *Petuchot*) und „geschlossene“ Abschnitte (hebr. *Setumot*).¹⁰ Zum anderen erhielten Paragraphen auch eigene Titel, die sich teilweise bereits im Neuen Testament und gehäuft auch bei Philo und in der Mischna finden lassen (z.B. Mk 12,26: „bei dem Dornbusch,“ das Ex 3,1–4,17 meint; oder Röm 11,2: „in [bei] Elia,“ das 1 Kön 19,10–14 meint; vgl. auch *mMeg* 4,5–6).¹¹ Aber auch die Tatsache, dass sich Spuren des palästinischen Dreijahreszyklus’ in zahlreichen literarischen Korpora ausmachen lassen—wie etwa im Pentateuch, im Johannesevangelium,¹² in ältesten (halachischen, aggadischen, homiletischen¹³) Midraschim¹⁴ im

⁹ Editorial Staff, „Triennial cycle,“ 15:1389.

¹⁰ *Setuma* meinte nach Josef M. Oesch (*Petucha und Setuma: Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments* [OBO 27; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979], 361–365) ein Spatium, nach dem weiter geschrieben wurde, und *Petucha* ein Spatium, nach welchem der Rest der Zeile unbeschrieben—eben offen—blieb und der Text erst auf der nächsten Zeile wieder einsetzte. Die überlieferungsgetreue Kennzeichnung der beiden Spatien war für die in der Liturgie verwendeten Torahandschriften schon zur Zeit der Mischna ausdrücklich vorgeschrieben, indem jede Änderung dieser Struktur verboten wurde. Vom Befund in den Qumranhandschriften lässt sich nach Oesch jedoch schon für die letzten Jahrhunderte vor der Zeitenwende ein Wille zur Überlieferung der Gliederungen in den Tora- und auch Prophetenbüchern aufweisen.

¹¹ Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 140, 156.

¹² Aileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish worship: A study of the relation of St. John's gospel to the ancient Jewish lectionary system* (Oxford: Clarendon Press, 1960).

¹³ Die homiletischen Midraschim enthalten Predigten zu den Lesungen des Dreijahreszyklus’ für Schabbate beziehungsweise Fest- und Fasttage, obschon sie nachträglich—wie auch die halachischen Midraschim—dem Einjahreszyklus angepasst wurden (Heinemann, „Preaching,“ 13:997; Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 239).

¹⁴ Marc Bregman, „The triennial haftarot and the perorations of the midrashic homilies,“ *JJS* 32/1 (1981): [74]–84, 75.

palästinischen *Targum*, in Pijutim, wie auch in den Tanchumot und Rabbot—bewog die meisten ForscherInnen zur Annahme, dass der palästinische Dreijahreszyklus bereits vor 70 d.Z. in Kraft war.¹⁵ Auch wenn dies in einer möglichen Frühform und/oder mit lokalen Varianten war, die Mahnung von Charles Perrot gilt es ernst zu nehmen: „The readings of the TC [Triennial Cycle] are a little like the ancient Jewish prayers: freedom of formulation must be joined by the recurrence of motifs already established by custom. Synagogues were not at the mercy of their own fantasies.“¹⁶

5.2.2. *Bezüge zum Hebräer*

Angesichts der unter 5.2.1 geschilderten Sachlage, wäre für den Hebräer der ältere palästinische Dreijahreszyklus der relevante, zumal er auch unter palästinisch-jüdischen Emigrantengruppen in der Diaspora Anwendung fand.

5.3. *Die Lesungen*

5.3.1. *Toralesung (Sidra)*

Die öffentliche Verlesung der Tora ist früh bezeugt, erstmals nämlich in Dtn 31,9–13, wo Mose folgende Worte in den Mund gelegt wurden:

Und Mose schrieb dieses Gesetz auf und gab es den Priestern, den Söhnen Levis, die die Lade des Bundes des Herrn trugen, und allen Ältesten von Israel. Und Mose befahl ihnen und sagte: Am Ende von sieben Jahren, zur Zeit des Erlassjahres, am Fest der Laubhütten, wenn ganz Israel kommt, um vor dem Herrn, deinem Gott, an der Stätte zu erscheinen, die er erwählen wird, sollst du dieses Gesetz vor ganz Israel ausrufen lassen, vor ihren Ohren. Versammle das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder und deinen Fremden, der in deinen Toren (wohnt), damit sie hören und damit sie lernen und den Herrn, euren Gott, fürchten und darauf achten, alle Worte dieses Gesetzes zu tun! Und ihre Kinder, die es nicht wissen, sollen zuhören, damit sie den

¹⁵ Adolph Büchler, „The reading of the Law and Prophets in a triennial cycle,“ in *Contributions to the scientific study of Jewish liturgy* (hg. von Jakob J. Petuchowski; New York: KTAV, 1970), 181–302, 181; Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 139–140; Levine, *The ancient synagogue*, 140 mit Anm. 83; für eine spätere Datierung plädiert Wacholder („Prolegomenon,“ xxi).

¹⁶ Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 139.

Herrn, euren Gott, fürchten lernen alle Tage, die ihr in dem Land lebt, in das ihr über den Jordan zieht, um es in Besitz zu nehmen. (Dtn 31,9–13)

Die ältere jüdisch-christliche Tradition schrieb in der Folge die Einführung der wöchentlichen Toralesungen Mose zu (Josephus, *C.Ap.* 2,175; Philo, *Hypoth.* 7,12; *Opif.* 128; *Somn.* 2,127; Apg 15,21; *mMeg* 4,6; *yMeg* 4,1,75a), die spätere talmudische schrieb sie hingegen Esra zu, in Bezugnahme auf die einzig andere biblische Stelle in Neh 8, die öffentliche Lesungen erwähnt (*yMeg* 1,2,70b; *bBQ* 82a).¹⁷ Die in Neh 8 durch Esra veranlasste öffentliche Lesung betrachtet Lee I. Levine als den *terminus post quem*, also das 5. Jahrhundert v.d.Z. in dem eine Institutionalisierung möglicherweise ihren Anfang nahm, die seiner Meinung nach spätestens im 3. Jahrhundert v.d.Z. beendet gewesen sein muss (s. 4.7.2).¹⁸

Im Zusammenhang mit der synagogalen Institutionalisierung der öffentlichen Lesungen, wurde auch die Entstehung der Septuaginta gesehen—und dies entgegen der antiken Entstehungslegende im Aristeasbrief—, deren Funktion darin bestand, die biblischen Inhalte für Griechisch Sprechende und vornehmlich in der Diaspora lebende GottesdienstteilnehmerInnen verständlich zu machen.¹⁹

Der masoretische Text des Pentateuchs weist 154 *Sedarim* auf, eine davon abweichende und größere Anzahl von *Sedarim* wurde durch alternative Segmentierung beziehungsweise durch Teilung von bestehenden *Sedarim* erreicht, so dass auch eine Anzahl von 141, 161, 167 beziehungsweise 175 *Sedarim* im Dreijahreszyklus tradiert wurde, dies gegenüber den meist üblichen 54 *Paraschot*²⁰ im babylonischen Einjahreszyklus. Die unterschiedliche Anzahl von *Sedarim* erklärt sich aus zwei-

¹⁷ Wacholder, „Prolegomenon“, xiii–xv.

¹⁸ Levine, *The ancient synagogue*, 139.

¹⁹ Levine, *The ancient synagogue*, 148; Jacobs, „Reading of Torah“, 15:1246.—Die antike Entstehungshypothese der Septuaginta, wie sie uns im Aristeasbrief überliefert ist, wird allerdings in jüngster Zeit von einigen ForscherInnen gegenüber der synagogalen Hypothese wieder bevorzugt (Cécile Dogniez, „Bibelübersetzungen: Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische“, *RGZ*⁴ 1:1487–1491, 1488).—Die Existenz anderssprachiger Rollen ist in der Mischna erwähnt (*mMeg* 1,8; 2,1), wird gegenüber hebräischsprachigen Rollen abgewertet (*mYad* 4,5) und in der Tossefta gar verboten (*tMeg* 3,13). Anders Philo (*Mos.* 2, 25–44), der Übersetzer der hebräischen Gesetzestexte zu schätzen wusste (Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, 155 Anm. 68–69).

²⁰ Die alternative Bezeichnung für Wochenabschnitt, *Parascha* (von hebr. מִפְרָשׁ für „abschnittsweise“), wurde von Neh 8,8 abgeleitet und stand stets im Zusammenhang mit dem Einjahreszyklus, weswegen sie noch heute verwendet wird.

erlei Umständen, zum einen war bei den Jemeniten eine Segmentierung in 167 *Sedarim* üblich und neben dem Dreijahreszyklus ist auch ein Dreieinhalbjahreszyklus mit 175 *Sedarim* bezeugt. Außerdem verringerte sich die Anzahl der Schabbatlesungen je mehr Feier- oder Fasttage auf Schabbate fielen, dann nämlich war die reguläre Lesung auf den nächsten Schabbat zu verschieben, das Minimum an Schabbaten—so die Annahme der Forschung—war in 154 und das Maximum in 161 *Sedarim* repräsentiert. Nicht zuletzt ist die Anzahl der *Sedarim* aus der Handschriftenkunde bekannt, denn Schriftgelehrte pflegten am Rande oder am Ende ihrer Schriftrollen diese festzuhalten.²¹

Die Segmentierung in *Sedarim* bedeutet, dass die Tora somit in *lectio continua* mit mindestens drei Versen pro Lesenden vorgetragen wurde (*mMeg* 3,4),²² die regelmäßige Toralesung also sollte am folgenden Schabbat da fortfahren, wo sie die Woche zuvor aufgehört hatte. Die Einführung der Montags-, Donnerstags- und Samstagabendlesung tat diesem Usus keinen Abbruch, denn was an diesen Gottesdiensten vom laufenden Wochenabschnitt gelesen wurde, sollte am darauf folgenden Schabbat nicht berücksichtigt werden, also wieder da weiter gefahren werden, wo am Schabbat zuvor aufgehört wurde. Die früheste Quelle, die von einer *lectio continua* berichtet, ist die Mischna (*mMeg* 3,4; vgl. auch *tMeg* 3,10; *bMeg* 24a). Diese *lectio continua* erfuhr einzig dann eine Unterbrechung, wenn die vermutlich mit der Mischna neu eingeführten Fest- oder Fasttagslesungen auf einen Schabbat fielen (*mMeg* 4,4–6; *bMeg* 31b).

5.3.2. Prophetenlesung (Haftara)

Über den Zeitpunkt wie Entstehungsgrund einer neben der Toralesung zweiten Lesung, der *Haftara*, will eine mittelalterliche Legende Auskunft geben:

But we have to dispose first of a medieval legend that ascribed the origin of the custom of reciting several verses from the Prophets, called *haftarah*, to the fourth decade of the second century B.C.E. When Antiochus IV, it is said, prohibited the reading of the Torah, the edict was evaded

²¹ Editorial Staff, „Triennial cycle,“ 15:1386; Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 138–140.

²² Nach *mMeg* 3,10 werden aus der Tora gelesen aber nicht übersetzt: die Rubengeschichte (Gen 35,22), die Geschichte Tamars (Gen 38), das Ende der Götzendienstgeschichte mit dem goldenen Kalb (Ex 32,22–24), der Priestersegen (Num 6,24–27), Davids Ehebruch und Blutschuld (2 Sam 11,2–27) und Ammons Schandtat (2 Sam 13).

by a recitation of a Prophetic portion; and this substitute survived the persecution. There is nothing in our sources to substantiate the legend, except to say that the haftara originated in the days of the Second Temple.²³

In derselben Krisenzeit lokalisiert auch Levine die Anfänge der Prophetenlesung, Gründe für ihre Einführung sieht er allerdings eher (oder daraus resultierend) in politisch-apokalyptischen Wunschkonstruktionen, was allgemein zu einer Hochschätzung der prophetischen Literatur geführt haben soll (Sir, Vorrede; 2Makk 2,13; 15,9; s. 4.7.2):

The Hasmonean era—with its many upheavals and dramatic political, military, social, and religious developments—gave rise to messianic expectations and hopes of renewed grandeur in certain circles; apocalyptic speculation emerged, and eschatological groups such as the Dead Sea sect combed the Prophets for contemporary allusions. The use of the prophetic corpus—or variations of it, as the apocalyptic mode appears to be—seems to have flourished at the time, and it may well have been this climate that gave rise to such institutionalized recitations.²⁴

Jedoch spätestens im 1. Jahrhundert d.Z. dürfte nach Levine die Prophetenlesung neben der Toralesung institutionalisiert gewesen sein, nicht zuletzt seien hier die Quellen aus dem Neuen Testament von erheblicher Bedeutung.²⁵

Ist demnach auf der einen Seite gut belegt, dass regelmäßige Prophetenlesungen stattfanden (Apg 13,27), ist andererseits die Frage, *was* im 1. Jahrhundert d.Z. gelesen wurde, schwieriger zu beantworten. Nach Apg 13,14–15 erfahren wir, dass Paulus und einige Begleiter in der Synagoge von Antiochia (Pisidien) nach „dem Vorlesen des Gesetzes und der Propheten“ im Auftrag der Synagogenvorsteher gefragt wurden: „Ihr Brüder, wenn ihr ein Wort der Ermahnung an das Volk habt, so redet!“ Darüber hinaus erfahren wir in Lk 4,16–17, dass Jesus in der Synagoge seines Heimatortes Nazareth, nachdem er aufstand und somit möglicherweise den Willen zum Lesen bekundete, „das Buch des Propheten Jesaja gereicht [wurde]; und als er das Buch aufgerollt hatte, fand er die Stelle [εὑρεν τὸν τόπον], wo geschrieben war (Lk 4,17).“ Nach Verlesung von nur zwei Versen aus Jes 61,1–2, rollte er das Buch zu, gab es dem Diener zurück und setzte sich. Worauf er nach erwartungsvollen Blicken zur Predigt ansetzt (Lk 4,18–27). Die Formulierung

²³ Wacholder, „Prolegomenon“, xv.

²⁴ Levine, *The ancient synagogue*, 143.

²⁵ Levine, *The ancient synagogue*, 142.

„fand die Stelle“ gibt nicht deutlich darüber Aufschluss, ob er sie tatsächlich selbst wählte, oder ob sie im Rahmen fixierter Prophetenlesungen vorgesehen war. Keine Wahl hatte er zumindest hinsichtlich der Rolle, die ihm überreicht worden war, sie enthielt entweder *nur* oder *auch* das Prophetenbuch Jesaja. Die Meinungen der Forscher gehen über den Grad der Freiheit hinsichtlich der Prophetenlesung in diesem Beispiel auseinander. Gibt es einerseits solche, die eine Fixierung nicht nur des Buches sondern auch der Stelle annehmen, wird andererseits angenommen, dass zwar das Buch, nicht jedoch die Stelle und wiederum andere, dass keines von beidem zu jener Zeit fixiert war.²⁶ Deutlich wird allerdings aus Lk 4,18–19, dass die Prophetenlesung in diesem Stadium nur wenige Verse umfasste, die Tossefta schreibt dem entsprechend maximal 3–5 Verse vor (*tMeg* 3,18). Eine eigentliche Liste mit Angaben, was nicht aus den Propheten verlesen werden durfte, ist aus der Mischna (*mMeg* 3,10),²⁷ und eine Liste mit Prophetenlesungen für und vor Fest- und Fasttagen ist aus der Tossefta bekannt (*tMeg* 3,1–9). Nach Levine würden sie die Praxis der ersten zwei Jahrhunderte widerspiegeln.²⁸

Aus rabbinischer Sicht waren die Prophetenlesungen schon früh fixiert, ihre Auswahl mit mindestens drei Versen pro Lesenden jedoch determinierte nicht etwa eine *lectio continua* wie bei der Toralesung, denn den Text zu „überspringen“ war hier nicht nur erlaubt sondern auch üblich, um mit einem erbaulichen Inhalt abschließen zu können (*mMeg* 3,4; *tMeg* 3,18; *yMeg* 5[4],75b; *bMeg* 24a). Vielmehr war ihr Auswahlkriterium dasjenige einer „inhaltlichen Ähnlichkeit“ gegenüber der jeweiligen Toralesung (*bMeg* 29b). Die Prophetenlesungen aus dem Prophetenbuch Jesaja schienen im palästinischen Dreijahreszyklus besonders beliebt gewesen zu sein, beinahe fünfzig Prozent wurden ihm entliehen, und davon nahezu zwei Drittel aus Jes 40–66.

Im Folgenden sei nun ein hauptsächlich von Adolph Büchler und Jacob Mann auf der Basis von Midraschim und Genisafragmenten rekonstruierter Dreijahreszyklus vorgestellt, wie ihn die *Encyclopaedia Judaica* wiedergibt.²⁹ Ähnliche und um zusätzliche Quellen erweiterte

²⁶ Levine, *The ancient synagogue*, 142 mit Anm. 95.

²⁷ Nach *mMeg* 3,10 war das öffentliche Verlesen von Hesekiels Vision der Herrlichkeit Gottes (Ez 1, was jedoch Rabbi Jehuda erlaubt) als auch das Gleichnis mit Jerusalem als untreue Ehefrau (Ez 16) untersagt.

²⁸ Levine, *The ancient synagogue*, 142.

²⁹ Editorial Staff, „Triennial cycle“, 15:1387–1388; Jacob Manns singuläre Ansicht,

Listen finden sich auch bei Perrot und Ben Zion Wacholder.³⁰ Die detaillierteste Untersuchung des palästinischen Dreijahreszyklus finden sich allerdings im leider unbeeendet gebliebenen zweibändigen Monumentalwerk von Jacob Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, in welchem er bis zum Buch Numeri gelangte.³¹

Fig. 5.3.2

First Year	<i>Sidrah</i>	<i>Haphtarah</i>
Nisan	Gen 1:1	Isa 42:5
	Gen 2:4	(not extant)
	Gen 3:24	(not extant)
	Gen 5:1	Isa 30:8–15
Iyyar	Gen 6:9	Isa 54:9–10
	Gen 8:1	Hab 3:1–5
	Gen 8:15	Isa 42:7–21
	Gen 9:18	Isa 49:9–13
	Gen 11:1	(not extant)
Sivan	Gen 12:1	Josh 24:3–18
	Gen 14:1	Isa 41:2–14; 1 Kgs 10:9
	Gen 15:1	Zeph 3:9–19; Isa 1:1–17
	Gen 16:1	Isa 64:1
Tammuz	Gen 17:1	Isa 63:10–11
	Gen 18:1	Isa 33:17–34:12; 2 Kgs 4
	Gen 19:1	Isa 17:14–18:7
	Gen 20:1	Isa 61:9–10
	Gen 21:1	1 Sam 2:21–28
Av	Gen 22:1	Isa 33:7–22
	Gen 23:1	1 Kgs 1:1
	Gen 24:1	Judg 19:20
	Gen 24:42	Isa 12:3–14:2
	Gen 25:1	2 Sam 5:17–6:1
Elul	Gen 26:11	Isa 65:23–66:8
	Gen 27:1	Isa 46:3–6
	Gen 27:28	Mic 1:1; 5:7–13
	Gen 28:10	Hos 12:13
	Gen 29:31	Isa 60:15

dass der palästinische Dreijahreszyklus im Monat Tischri beginnen würde, gilt heute als überholt (Editorial Staff, „Triennial cycle,“ 15:1389).

³⁰ Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 141–143; Wacholder, „Prolegomenon,“ li–lxvii.

³¹ *A study in the cycles of the readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms and in the structure of midrashic homilies* (2 Bde.; The library of biblical studies; Nachdr. von 1940; New York: KTAV, 1971).

Tishri	Gen 30:21 Gen 31:3 Gen 32:4 Gen 33:18	1 Sam 1:11 Jer 30:10–16; Mic 6:3–7:20 Obad 1:1 Nah 1:12–2:5
Heshvan	Gen 35:9 Gen 37:1 Gen 38:1 Gen 39:1	Isa 43:1–7 Jer 38:8 Isa 37:31–37 Isa 52:3–9
Kislev	Gen 40:23 Gen 41:1 Gen 41:38 Gen 42:18	Amos 1:3–15; 2:6 Isa 29:8 Isa 11:2–9 Isa 50:10–52:11
Tevet	Gen 43:24 Gen 44:18 Gen 47:28[; 48:1] Gen [47:28;] 48:1 Gen 49:1	Jer 42:12–17; 43:12–14; 1 Kgs 3:15 Josh 14:6; Ezek 37:10 1 Kgs 13:14 1 Kgs 2:1 Isa 43:2
Shevat	Gen 49:27 Exod 1:1 Exod 3:1 Exod 4:14 Exod 6:2	Zech 14:1; Mic 2:12 Isa 27:6; Ezek 16:1; 20 Isa 40:11; 2 Kgs 20:8 Isa 55:12 Ezek 28:25–29:21; [Judg 13:2]
Adar	Exod 7:18 Exod 8:16 Exod 10:1 Exod 12:13	Joel 3:3 Isa 34:11 Isa 19; Jer 4:6; 1 Sam 6:6 Jer 46:13–28
Second Year	<i>Sidrah</i>	<i>Haphtarah</i>
Nisan	Exod 12:29 Exod 13:1 Exod 13:21 Exod 15:21	Isa 21:11 Isa 46:3 Isa 45:24 Isa 49:10
Iyyar	Exod 16:25 Exod 18:1 Exod 21:1 Exod 22:26	Isa 58:23 Isa 6; 61:6–10 Jer 34:1 Isa 49:3
Sivan	Exod 24:1 Exod 25:1 Exod 26:31 Exod 27:20 Exod 29:1	Isa 60:17–61:9 Isa 66 Ezek 16:10–19 Hos 14:7; Ezek 43:10 Isa 61:6
Tammuz	Exod 30:1 Exod 30:12 Exod 31:1 Exod 32:14	Mal 1:11–2:7 2 Kgs 12:5 Isa 43:7–21 2 Sam 22:10–51

Av	Exod 34:27 Exod 37:1 Exod 38:21 Exod 39:1	Jer 31:33–40 ; 1 Kgs 18:27–39 1 Kgs 8:8–22 Jer 30:18 Isa 33:20–34:8; 1 Kgs 7:13
Elul	Lev 1:1 Lev 3:1 Lev 4:1 Lev 5:1 Lev 6:1	Isa 43:21; Jer. 21:19; Mic 6:9–7:8 Ezek 44:11; 20:41 Ezek 18:4–17 Zech 5:3–6:19 Jer 7:21
Tishri	Lev 6:12 Lev 8:1 Lev 9:1 Lev 12:1	Mal 3:9 Ezek 43:27 1 Kgs 8:56–58 Isa 66:7
Heshvan	Lev 13:29 Lev 14:1 Lev 15:1 Lev 16:1	2 Kgs 5 2 Kgs 7:8 (not extant) Ezek 44:1
Kislev	Lev 17:1 Lev 18:1 Lev 19:1 Lev 21:1	(not extant) Ezek 22:1 Amos 9:7 Ezek 44:25
Tevet	Lev 22:1 Lev 24:1 Lev 25:1 Lev 25:39	(not extant) (not extant) Jer 36:6; Ezek 34 Isa 24:2
Shevat	Lev 26:3 Num 1:1 Num 2:14 Num 3:14	Jer 16:19; Ezek 12:20 Hos 2:1 (not extant) Isa 43:9
Adar	Num 4:17 Num 4:21 Num 5:11 Num 6:1	1 Sam 6:10 Judg 13:2–25 Hos 4:14 Judg 13:2
Third Year	<i>Sidrah</i>	<i>Haphtarah</i>
Nisan	Num 6:22 Num 8:1 Num 9:22 Num 11:1	(not extant) Zech 4:14 (not extant) (not extant)
Iyyar	Num 12:1 Num 13:1 Num 14:1 Num 15:1 Num 16:1	– Josh 2:1; Judg 18:7 – – 1 Sam 11

Sivan	Num 17:16 Num 18:25 Num 20:14 Num 22:2	Ezek 44:15 Ezek 44:29 Judg 11 Mic 5:6
Tammuz	Num 23:2 Num 25:10 Num 26:52 Num 28:1	(not extant) Mal 2:5 Josh 17:4 Ezek 45:12
Av	Num 30:1 Num 32:1 Num 33:1 Num 34:1 Num 35:9	Jer 4:2 Jer 2 (not extant) Ezek 45:1; Josh 21:41 Josh 20:1
Elul	Deut 1:1 Deut 2:1 Deut 3:23 Deut 4:1	Jer 30:4; Amos 2:9 (not extant) Jer 32:16 (not extant)
Tishri	Deut 5:1 Deut 6:4 Deut 8:1 Deut 9:1	(not extant) 1 Kgs 10:39 Jer 9:22–24 Jer 2:1; 2 Kgs 8:30
Heshvan	Deut 10:1 Deut 11:26 Deut 12:20 Deut 15:7	2 Kgs 13:23 Isa 54:11–55:6 Jer 23:9 Isa 61:1–2
Kislev	Deut 17:14 Deut 17:24 Deut 18:1 Deut 20:10	1 Sam 8:1 1 Sam 10:24 Jer 29:8 Josh 24:1
Tevet	Deut 21:10 (not extant) (not extant) Deut 26:1	Isa 54:1–10 (not extant) (not extant) Isa 60:1–22
Shevat	Deut 29:9 Deut 31:1 Deut 31:14 Deut 32:1	Isa 55:6–58:8; Mic 7:18–20 Jer 12:15 Judg 2:7 Ezek 17:22
Adar	Deut 33:1 Deut 34:1 Shekalim Zakhor Parah; Ha-Ḥodesh	Josh 1:1–18 (not extant)

5.4. Die Form

5.4.1. Peticha

Im weitesten Sinn gehörten Synagogenhomilien zur Gattung der antiken Rede, und ohne Zweifel waren die formalen Strukturen (proto-) rabbinischer Synagogenhomilien einerseits von der antiken griechisch-römischen Rhetorik beeinflusst—dies zeigt sich nicht zuletzt in der Namengebung einzelner Elemente dieser Homilien—, andererseits jedoch hatten sich auch spezifische und auf den synagogalen Sitz im Leben zugeschnittene Eigenheiten herausgebildet. Die Untersuchung von formalen Übereinstimmungen beziehungsweise Abweichungen der antiken Synagogenhomilie gegenüber antiken Reden ist allerdings nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

Es wurde gesagt, die Funktion der antiken Synagogenhomilie lag darin, ein dem palästinischen Dreijahreszyklus zugrunde liegendes Lesepaar, bestehend aus einer *Sidra* und einer dazu passenden *Haftara*, den GottesdienstteilnehmerInnen verständlich zu machen. Dieses „Verständlich-machen“ konnte, ja musste gar unterschiedlichste rhetorische Strategien involvieren, zielte im Kern jedoch immer darauf, die HörerInnen in das zugrunde liegende literarisch-ethnische Narrativ einzuweben. In produktionsästhetischer Hinsicht scheinen die ältesten Synagogenhomilien einem von zwei formalen und sich stets entwickelnden Predigttypen, entweder der *Peticha* oder der *Jelamdenu*, gefolgt zu sein, darüber hinaus gab es noch andere Typen beziehungsweise Elemente.³²

Die Struktur der *Peticha* (hebr. für „Predigt“ und/oder „eröffnet“), des stärker bezeugten Homilientyps, gliederte sich in der Regel in drei Teile, in eine Einleitung (auch *Peticha* oder Proömium bezeichnet),³³ in

³² Heinemann, „Preaching“, 13:996–997.—Eine der aktuellsten formkritischen Analysen der rabbinischen Homilie bietet Doris Lenhard (*Die Rabbinische Homilie: Ein formal-analytischer Index* [FJS 10; Frankfurt a.M.: Gesellschaft zur Förderung Judaistischer Studien, 1998], bes. 1–95).

³³ Nach Avigdor Shinan („Sermons, Targums and the reading from Scriptures in the ancient Synagogue“, in *The synagogue in late antiquity: Papers from a conference sponsored by the Center for Synagogue Studies, The Jewish Theological Seminary of America and held at the Seminary Oct. 21–24, 1984: „A centennial publication of The Jewish Theological Seminary of America“* [Hg. von Lee I. Levine; Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987], [97]–110, 98) seien aus der Midraschliteratur beinahe 2.000 *Petichot* bekannt, die ursprünglich vermutlich allesamt für die Synagoge geschrieben worden waren, weil sie in der Regel im Eröffnungsvers der *Sidra* endeten.

einen Haupt- oder Mittelteil und in einen Schlussteil (*Chatima* oder Peroratio bezeichnet).³⁴ Alle drei Elemente hatten eine bestimmte Funktion zu erfüllen,³⁵ die je nach liturgischem Konzept Adaptionen erfahren haben dürfte. Im Beispiel aus Lk 4,16–21 scheint das liturgische Konzept dergestalt, dass einzig eine Prophetenlesung die darauf folgende „Prophetenhomilie“ von Jesus inspirierte. Anders im Beispiel aus Apg 13,15–16, wo Paulus’ Predigt der Lesung aus dem Gesetz und den Propheten folgte, was voraussichtlich eine Bezugnahme seinerseits auf beide Lesungen zur Folge gehabt haben könnte. Auch waren „Torahomilien“—mit einseitiger Bezugnahme auf die *Sidra*—bekannt und solche Homilien, die vor der/den Lesung(en) gehalten wurden. Bei aller Vielfalt scheint der aus Apg 13 bekannte Typus ein weit verbreiteter gewesen zu sein. Danach kam der die *Sidra* implizierenden Einleitung zum einen eine belehrend-ermahnende und zum anderen eine unterhaltende Funktion, dem zentralen, die *Haftara* zitierenden Hauptteil eine tröstliche und dem Schlussteil eine eschatologisch-resultative Funktion zu. War eine wenige Verse umfassende *Haftara* im zentralen Hauptteil explizit zitiert, durfte es die *Sidra* in der Einleitung eben gerade *nicht* sein, mit Ausnahme seines ersten meist gegen Ende der Einleitung zitierten Verses. Mit dieser produktionsästhetischen Vorgabe hatte sich der Prediger thematisch an einem weit entfernten Punkt in assoziativen Sprüngen zum Eingangsvers der *Sidra* vorzuarbeiten. Die assoziativen Bezüge zum Eingangsvers und dem Rest der nicht erwähnten *Sidra* stellte er anhand von Schriftziten auch Katenen her, meist aus den Psalmen, aber auch anderen Hagiographen, die bis zur Einführung des Eingangsverses der *Sidra* unter Verwendung aggadischen Materials auszulegen waren. Insofern bestand die Grundstruktur einer Einleitung, die auch aus mehreren zusammengesetzten *Petichot* bestehen konnte, aus drei Elementen: (1) *Peticha*-Zitat(e)—meist aus den Hagiographen mit assoziativen Bezügen zur *Sidra*—, (2), der Auslegung dieser *Peticha*-Zitate und (3) dem Eingangsvers der *Sidra* (auch „Inyan“ bezeichnet). Je besser dem Prediger der Spannungsbogen von *Peticha*-Zitaten bis *Sidra*-Eingangsvers gelang, je unterhaltsamer und erfahrener galt er, denn mit solchen rhetorischen Kunstgriffen versetzte er

³⁴ Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, 158–159.

³⁵ Dabei ist die Funktion der *Peticha*, der Einleitung, so Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 243) umstritten, was sich in der doppelten Namensgebung äußert, denn sie konnte einerseits als Einleitung einer längeren Predigt dienen (Bacher), andererseits aber auch selbst Kurzpredigt—möglicherweise vor der Lesung—sein (Heinemann).

seine HörerInnenschaft, vom Gelehrten bis zum illiteraten Kinde, in Spannung darüber, wie es ihm denn gelänge, sein Ziel im Eröffnungsvers der *Sidra* zu erreichen.³⁶ Der Eröffnungsvers der *Sidra* in der Einleitung war seinerseits semantisch mit dem Eröffnungsvers der zitierten *Haftara* im Hauptteil zu verknüpfen,³⁷ aber auch durch thematische Ähnlichkeit von *Sidra* und *Haftara* ergaben sich darüber hinaus semantische Bezüge zwischen Einleitung und Hauptteil. Thematisch sollte sich der Hauptteil stärker mit der tröstlichen *Haftara* beschäftigen. Der eschatologisch-applikative Schlussteil, der einer ähnlichen, jedoch lockeren Struktur wie derjenigen der Einleitung folgte, sollte in (Wieder-)Aufnahme eines *Sidra*-Verses und eines Prophetenzitates zu einer typischen *Chatima*-Formel überleiten, die meist in den Worten Gottes die irdische Welt einer künftigen gegenüberstellte. Dabei war auch auf die Belange der HörerInnenschaft einzugehen, vermittels allgemeineren thematisch-semantischen, aber auch resultativ-applikativen Rückbezügen zu den beiden Lesungen.³⁸

Die *Peticha*, mit all den rezeptionsästhetischen Erwartungen versehen, war in der Regel eine sorgfältige literarische Komposition, die eine Vielzahl von rhetorischen Kunstgriffen aufwies. Neben Zitaten, aggadischen Auslegungen und (humorvollen) Anekdoten, Andeutun-

³⁶ Heinemann, „Preaching“, 13:995: „The rabbis contrasted the synagogues and the houses of study and their sermons with the attractions of the circus and of the theater of the Roman-Hellenistic world. Remarkably enough, they succeeded in making the bulk of the people prefer the former: ‚They that sit in the gate talk of me (Ps 69,13)‘ was given two different interpretations: ‚[...] those are the gentiles who sit in their theaters and circuses [...] scoffing me [...]; and [...] those are Israel who sit in the synagogues and houses of study [...] reading dirges and lamentations and *Eikhah* (*EkhaR*, Proem 17).‘ However, the well-to-do would, at times, stay away from such ‚vulgar‘ gatherings (*bGit* 38b). The audience expressed their approval and enjoyment; at times, they reacted with laughter, or, when the preacher did not succeed in arousing them, with indifference. The preachers would adapt their interpretations and examples to the level of the audience; and when addressing simple people they would not refrain from using very telling, even ribald, phrases or illustrations (*WaR* 18,1 [...]). The popularity of the aggadic sermon emerges clearly from the following statement: ‚In times of old when the *perutah* [a small coin] was easy to come by, a man would desire to hear words of Mishnah and of Talmud; but now when the *perutah* is no longer easily found, and moreover we are suffering from the kingdom [i.e., Roman rule], a man desires to hear words of Scripture and words of *aggadah* (*PesK* 101b).“

³⁷ Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, 1:12.

³⁸ Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 241–244; Shinan, „Synagogues in the land of Israel“, 140–143; Christoph Dohmen und Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (KStTh 1,2; Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, 1996), 108–109; Bregman, „The triennial haftarot and the perorations of the midrashic homilies“, [74]–84; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 196.

gen, Wortspielen, Bildern, aber auch fiktiven Dialogen, gehörte dazu, dass ein Prediger die spezifischen Belange einer Gemeinde in seiner Homilie einwob.³⁹

Der zweite Homilientyp, die *Jelamdenu* (hebr. für „[der Meister] möge uns lehren“) weicht von der *Peticha* nur insofern ab, als dass ihr eine spezifische halachische Frage, die auch von einem Gemeindemitglied gestellt werden konnte, vorausging. Bei ihrer Beantwortung hatte sich der Prediger—wie bei der *Peticha*—assoziativ zum Eröffnungsvers der *Sidra* vorzuarbeiten. Diesem Homilientyp haftete ein größeres Maß an Spontanität an.⁴⁰

Die ältesten, (proto-)rabbinischen Midraschim und Synagogenhomilien dürften als möglicherweise mehrfach redaktionell bearbeitete Textbausteine Aufnahme in die frühen homiletischen Midraschim, wie etwa *Tanhuma (Jelamdenu)*, *Wayiqra Rabba*, *Devarim Rabba*, *Pesiqta deRav Kahana* und *Pesiqta Rabbati* gefunden habe.⁴¹ In diesen Homilien spiegelt sich nicht nur die belehrende Funktion der *Sidra* und die tröstliche der *Haftara* wieder, auch enden die meisten in einem *happy end*, durch Anführung der einen eschatologischen Verheißung, der messianischen Erlösung des Volkes, indem meist die Eingangsverse der *Haftara* im Schlussteil wieder zitiert werden.⁴²

Im Folgenden sei nun ein Beispiel einer Einleitung (*Peticha* oder Proem) aus *Bereschit Rabba*, einem der ältesten Auslegungsmidraschim (3.–5. Jh.) angeführt. Diese *Peticha* aus *BerR* 55,2–3 zu Gen 22,1—der Bindung Isaaks—soll konkret veranschaulichen, wie die assoziativen Sprünge hin zum Eröffnungsvers der *Sidra* gestaltet sein konnten:

„Und es geschah nach diesen Dingen, da versuchte Gott den Abraham [...] (Gen 22,1).“

(2) „Der Herr wird einen Gerechten prüfen, aber einen Frevler und einen, der Gewalt liebt, hasst seine Seele (Ps 11,5).“

Rabbi Jonathan sagte: Dieser Töpfer prüft nicht die verdorbenen Gefäße, die es nicht vertragen, dass man nur einmal an sie schlägt, ohne dass sie zerbrechen würden. Welche aber prüft er? Die gelungenen Gefäße; sogar wenn man einige Male an sie schlägt, zerbrechen sie nicht.

Dem entsprechend versucht der Heilige, der gesegnet ist, nicht die Frev-

³⁹ Heinemann, „Preaching,“ 13:995; Levine, *The ancient synagogue*, 549 mit Anm. 231, 551.

⁴⁰ Levine, *The ancient synagogue*, 551.

⁴¹ Heinemann, „Preaching,“ 13:997.

⁴² Bregman, „The triennial haftarot and the perorations of the midrashic homilies,“ 75; Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 141.

ler, sondern die Gerechten, denn es ist gesagt: „Der Herr wird einen Gerechten prüfen (Ps 11,5).“

Rabbi Josse ben Chanina sagte, dieser Flachsheber, wenn er weiß, dass sein Flachs gut ist, je mehr er ihn presst, umso besser wird er, und je mehr er ihn schlägt, umso glatter wird er. Und wenn er weiß, dass sein Flachs schlecht ist; er kann es nicht vertragen, dass man ihn nur einmal schlägt, ohne dass er zerreißt.

Dem entsprechend versucht der Heilige, der gesegnet ist, nur die Gerechten, denn es ist gesagt: „Der Herr wird einen Gerechten prüfen (Ps 11,5).“

Rabbi Elazar sagte: bei einem Hausherr, der zwei Kühe hat, eine ist stark und eine ist schwach—auf welche wird er das Joch legen, nicht auf die, die stark ist?

Dem entsprechend versucht der Heilige, der gesegnet ist, nur die Heiligen, denn es ist gesagt: „Der Herr wird einen Gerechten prüfen (Ps 11,5).“

(3) Eine andere Interpretation: «Der Herr wird einen Gerechten prüfen» (Ps 11,5)—das ist Abraham: „Und es geschah nach diesen Dingen, da versuchte Gott den Abraham [...] (Gen 22,1).“ (*BerR* 55,2–3 zu Gen 22,1)⁴³

5.4.2. *Bezüge zum Hebräer*

(1) Form: *Peticha*

Auch wenn die Datierung ältesten und vergleichbaren rabbinischen Materials schwierig bleibt, ist festzuhalten, dass für das 1. Jahrhundert d.Z. neben den synagogalen Lesungen auch die Synagogenpredigt breit attestiert ist. Daher ist grundsätzlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ähnlichen formalen Prinzipien gefolgt wurde, wie wir sie aus den ältesten homiletischen Midraschim kennen, zumal die Rhetorische Kritik in der Hebräerforschung zu keinem Konsens geführt hat, kommt dieser Potentialität Bedeutung zu (s. 2.1.2 [3]). Da nun in der Hebräerforschung dem Autor nicht nur rhetorische und intellektuelle Kompetenz zugestanden wurde, sondern auch stets und zu Recht auf seine sorgfältige literarische Komposition hingewiesen wurde, bietet sich ein Vergleich des Hebräers weniger mit dem spontanen Predigttyp, der *Jelamdenu*, als vielmehr mit der *Peticha* an.

⁴³ Die Übersetzung aus *Midrasch Rabba* ([2 Bde.; hg. von M.A. Mirkin; Tel Aviv: Yavneh, 1957], 2:258–259) erfolgte durch Susanne Plietzsch.

Das von Erich Gräßer propagierte „dreistufige Grundsche-ma,“ das von zahlreichen AuslegerInnen einschließlich mir selbst in unterschiedlichen Gliederungsvorschlägen unterstützt wird (s. 1.2.3 [1]; 1.2.5 [3]; 2.2; 3.2), lässt sich dabei ausgezeichnet in das dreiteilige Formsche-ma der *Peticha* einfügen, danach lassen sich in Hebr 1,1–6,20 eine zweiteilige Einleitung mit ermah-nendem Ton, in Hebr 7,1–10,18 ein kultischer Mittelteil mit tröstlichem Ton und in Hebr 10,19–13,25 ein zweiteiliger Schlussteil mit eschatologisch-resultativem Ton abgrenzen.

(2) *Haftara*: Jer 31,31–34

Der tröstliche und sich über Hebr 7,1–10,18 erstreckende Mittelteil ent-hält in Hebr 8,8–12 ein vier Verse umfassendes erbauliches Zitat aus Jer 31,31–34, mit einer Wiederholung von Jer 31,33–34 an seinem Ende in Hebr 10,16–17, das dadurch möglicherweise auch den Abschluss des Mittelteils markiert. Eine *Haftara* aus Jer 31 sah der Einjahreszyklus nie vor,⁴⁴ hingegen der palästinische Dreijahreszyklus—und dies nur einmal (s. Fig. 5.3.2).⁴⁵ Das ist bemerkenswert, zumal *Haftarot* aus dem Buch Jeremia auch im palästinischen Dreijahreszyklus eine seltene Erscheinung waren,⁴⁶ zudem umfasst dieses längste neutestamentliche Zitat vier Verse und bewegt sich im Rahmen der ältesten bekannten neutestamentlichen wie rabbinischen Praxis (Lk 4,18–19: 2 Verse; *tMeg* 3,18: 3–5 Verse). Die darin explizierte Verheißung einer Bundeserneue-rung fügt sich dabei logisch zum Thema des in Hebr 3–6 vermittels Ps 95,7–11 angeführten und ausgelegten Bundesbruchs zu Kadesch-Barnea (Num 13–14), somit wäre auch die Regel einer thematischen „Ähnlichkeit“ zwischen *Haftara* und *Sidra* bestätigt (*bMeg* 29b), auch wenn es Letztere noch genauer zu bestimmen gilt. Dieses Zitat aus Jer 31,31–34 ist darüber hinaus durch seine Zentralstellung im Text theo-logisch besonders gewichtet—es gibt demnach gute Gründe anzuneh-men, dass es die gesuchte *Haftara* ist.

⁴⁴ Einzig der Festtag Rosch ha-Schana sieht am zweiten Tag eine *Haftara* aus Jer 31,2–20 vor (Jacobs, „Reading of Torah,“ 15:1251–1252).

⁴⁵ Hananel Mack („What happened to Jesus' haftarah?“ [16.08.2005], (<http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArtStEngjhtml?itemNo=611676&contrassID=1&subContrassID=1&title='Haaretz%20-%20Israel%20News%20-%20What%20happened%20to%20Jesus%20%20haftarah?#top>), 16.08.2005) weist in seinem interessanten Artikel darauf hin, dass die *Haftara* aus Jer 31,31–34 zusammen mit anderen „christlich“ beziehungsweise „christologisch“ gedeuteten *Haftarot* mit der Zeit wohl nicht zufällig aus den jüdischen Synagogen verschwanden.

⁴⁶ Wacholder, „Prolegomenon,“ xxxii.

Diese Feststellung hält auch der Tatsache von Varianten stand: auch Wacholder nennt eine *Haftara* beginnend in Jer 31,31,⁴⁷ Perrot führt sie als Jer 31,32–39 auf,⁴⁸ desgleichen nennt auch Mann Jer 31,32–39 mit einer Variante von Jer 31,32–36 kombiniert mit Jer 32,37–41,⁴⁹ die *Encyclopaedia Judaica* schließlich nennt als einzige neben Jer 31,33–40 noch 1 Kön 18,27–39.⁵⁰ Bei all diesen Varianten ist zu berücksichtigen, dass sie sich mehr oder minder im Rahmen der von dem Babylonischen Talmud geforderten zehn Versen bewegen (*bMeg* 23ab), was eine spätere Entwicklungsstufe gegenüber den geforderten drei bis fünf Versen in der Tossefta darstellt (*tMeg* 3,18). Daher könnte die Beobachtung, dass die kurze Variante Jer 31,31–34 in der ältesten vollständigen und der *BHS* zugrunde liegenden Leningrader Handschrift als eigener Paragraph tradiert wurde, die ja—wie gesagt—oft mit den Leseabschnitten des Dreijahreszyklus’ zusammenfielen, paradoxerweise für ihr hohes Alter zeugen. Dem nicht genug, Jer 31,31–40 bilden eine Sinneinheit desselben Kurznarrativs, es ist die Rede von einem Bundesbruch, einer Verwerfung, einer darauf folgenden Bundeserneuerung und schließlich eines Wiederaufbaus der „Stadt“ (Jerusalem), die—so wird verheißen—nie wieder zerstört werden soll.

Im Folgenden nun sei die *Haftara* in ihrem griechischen Wortlaut wiedergegeben:

ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινὴν, οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατέραςιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, ἀλλὰ ἐν ἡμέρᾳ αὐτῶν, λέγει κύριος· ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας, λέγει κύριος· διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, καὶ ἔσονται αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν· καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων· γινῶθι τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν, ὅτι ὕλως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι. (Hebr 8,8–12 mit Jer 31,31–34)⁵¹

⁴⁷ Wacholder, „Prolegomenon“, lvi.

⁴⁸ Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, 142.

⁴⁹ Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, 1:571.

⁵⁰ Editorial Staff, „Triennial cycle“, 15:1387–1388.

⁵¹ Zitate aus dem griechischen Neuen Testament folgen in dieser Arbeit dem NA²⁷ (*Das Neue Testament*, Aland und Aland).

(3) *Sidra*: Ex 31,(17b)18–32,35

Die mahnende und Hebr 1,1–6,20 umfassende Einleitung sollte sich nach produktionsästhetischen Vorgaben auf eine nicht zitierte jedoch alludierte *Sidra* beziehen, die nach dem palästinischen Dreijahreszyklus in Ex 34,27 beginnend unserer *Haftara* (neben 1 Kön 18,27–39) beigeordnet ist (s. Fig. 5.3.2). Diese *Sidra* gehört zu der die Kapitel Ex 32–34 umfassenden Geschichte des goldenen Kalbes, die auf den ersten Blick in den Kapiteln Hebr 1,1–6,20 nicht auszumachen ist, es dürfte jedoch nicht erstaunen, dass das Buch Exodus aus den Torabüchern neben Genesis das am stärksten im Hebräer vertretene ist.⁵² Die vorhergehende *Sidra* der rekonstruierten Liste aus der *Encyclopaedia Judaica* beginnt in Ex 32,14 und ist 2 Sam 22,10–51 (= Ps 18)—einem Dankespsalm Davids—beigefügt.⁵³ Der Einjahreszyklus umfasst demgegenüber in der Lesung „Ki Tissa“ die Kapitel Ex 30,11–34,35 und fügt ihr die *Haftara* aus 1 Kön 18,1(20)–39 bei.⁵⁴

Etwas differenzierter demgegenüber äußern sich Wacholder und Perrot, die aus diesem Narrativ neben Ex 32,15 mit 2 Sam 22,10–33(51) auch Ex 34,1 mit 1 Kön 8,9 und wie oben Ex 34,27 mit Jer 31,(31)32–39 nennen.⁵⁵ Geradezu frappant sind die zahlreichen Varianten, die Mann aufführt unter Verweis, dass dieses Narrativ „numerous shiftings of the sedarims“ unterliefe. Dies dürfte zum einen in den über die Zeit wechselnden Regeln der *Sidra*-Länge und zum andern im Bemühen gelegen haben, die Lesungen so zu legen, dass weder Anfang noch Ende depressiver Natur waren.⁵⁶ Grundsätzlich nennt Mann wie in den bereits erwähnten Listen von Wacholder und Perrot eine Segmentierung nach Ex 31,1, Ex 32,(7.11.13)15 und Ex 34,27. Eine alternative Segmentierung jedoch würde allerdings Zäsuren nach Ex 30,11, Ex 31,18, Ex 33,1(12) und Ex 34,1 festlegen. Jedoch nur den Varianten Ex 34,27

⁵² *Das Neue Testament*, Aland und Aland, Appendix IV („Loci citati vel allegati“).

⁵³ Editorial Staff, „Triennial cycle“, 15:1387–1388.

⁵⁴ Jacobs, „Reading of Torah“, 15:1249–1250.

⁵⁵ Wacholder, „Prolegomenon“, lvi–lvii; Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, 142.

⁵⁶ Die Ambivalenz der *Sidra*-Wahl wird verständlicher, wenn man bedenkt, dass Ex 32,22–24 bereits in der Mischna (*mMeg* 3,10) als eine der sechs Torapassagen genannt wird, die zwar öffentlich gelesen, jedoch nicht übersetzt werden durften. In *yMeg* 3,8,74b wurde diese Regel später gar verallgemeinert, Toralesung sollte weder negativ beginnen noch enden.

und Ex 31,18⁵⁷ ist nach Mann eine *Haftara* aus Jer 31,32–39 beziehungsweise aus Jer 31,32–36 (mit Jer 32,37–41) beigefügt.⁵⁸

Mann macht anhand einer Untersuchung der semantischen Struktur der diesen Lesepaaren zugrunde liegenden Homilien deutlich, dass das Motiv der Gefahr durch die Racheengel und die Anklage des Satans—die ausgesandt werden um die Sünde des goldenen Kalbes und den damit verbundenen Bundesbruch durch Israel zu strafen, und die durch Moses Fürbitte abgewendet werden kann—ein weit verbreitetes ist.⁵⁹ Dieses aggadische Material ist nicht zuletzt durch die biblische Erzählung selbst insinuiert, die die Präsenz von Engeln als Konsequenz der Absenz Gottes aufgrund des Bundesbruchs einführt (Ex 32,34; 33,2–3). Die Erwähnung von Engeln und Satan in Hebr 1–2 als auch die Versicherung, dass der Sohn (ob dieser Gefahr) die Söhne zu retten vermag, eröffnet hinter diesem narrativen Hintergrund eine neue, interessante und logische Deutungsvariante. In formaler Hinsicht dürfte Hebr 1,1–2,18 eine eigene *Peticha* darstellen, mit ihren üblichen Katenen von Zitaten—vornehmlich aus den Psalmen—und gefolgt von ihrer Auslegung. Desgleichen Hebr 3,1–6,20, das gleichsam einen Bundesbruch, nämlich den zu Kadesch-Barnea thematisiert und auslegt, dieser Abschnitt dürfte eine zweite *Peticha* darstellen, die gleichsam ein *Peticha*-Zitat und eine oder mehrere *Peticha*-Auslegungen aufweist. Gemeinsam geben Hebr 1,1–6,20 in einer zweiteiligen Kurzfassung die Geschichte des endgültigen Bruchs des Sinaibundes mit der Auswanderergeneration wieder (Hebr 1,1–2,18; 3,1–6,20).

Der gesuchte *Sidra*-Eröffnungsvers wäre dann in Hebr 4,4 zu lokalisieren, denn Hebr 4,4 zitiert einerseits Gen 2,2 und andererseits jedoch auch Ex 31,17b, der entweder der Vers *vor* der bezeugten und in Ex 31,18⁶⁰ beginnenden *Sidra* oder der Vers einer *in* Ex 31,17b beginnenden und Ex 31,17b–32,35 umfassenden und insinuierten *Sidra* ist. Hier nun

⁵⁷ Nach Mann (*The Bible as read and preached in the old synagogue*, 1:510) sei sie bezeugt in *Tan* 14–19, *TanB* 9–13 und *ShemR* 41.

⁵⁸ Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, 1:510–533.

⁵⁹ Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, 1:515.

⁶⁰ Elie Munk, *The call of the Torah: An anthology of interpretation and commentary on the five Books of Moses* (5 Bde.; ArtScroll Mesorah series; Brooklyn: Mesorah, 1992–1995), 2:440: „The Midrash notes that this verse [Ex 31,18], dealing with the giving of the Tablets of the Law, introduces the episode of the Golden Calf in chapter 32. This connection is also evidenced by the Masoretic pause following v. 17, indicating the introduction of a new topic. *Rashi* emphasizes that the Torah is not written in chronological order. If it were, this verse and the entire episode of the Golden Calf would have appeared before the commandment to build the Tabernacle in chapter 24.“

Hebr 4,4, Gen 2,2 und Ex 31,17b im Vergleich [explizite Korrespondenzen von Hebr 4,4 zu Gen 2,2 sind fett gedruckt und zu Ex 31,17b kursiviert wiedergegeben]:

καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ (Hebr 4,4)

καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν **καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ** ὧν ἐποίησεν (Gen 2,2)

ὅτι ἐν ἑξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ *τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἐπαύσατο καὶ κατέπαυσεν* (Ex 31,17b)

Die semantischen Überschneidungen von Hebr 4,4 zu Gen 2,2 sind zwar größer—auf jeden Fall in der uns überlieferten Septuagintaversion—die logische Überschneidung von Hebr 4,4 mit Ex 31,17b allerdings ist wesentlich deutlicher. Denn das Thema von Hebr 4 ist nicht die Schöpfung, sondern die verheißene „Ruhe,“ die als Synonym das mit dem Bundesschluss verheißene Landerbe meint. Das Halten des Schabbats ist nun geforderter Respekt gegenüber dem Schöpfer und somit Ausdruck der Gottesfurcht, das Gegenteil vom Götzendienst, der sich nur wenige Verse danach abspielen wird. Deshalb nennt Ex 31,16–17 die Schabbatruhe, die einerseits Gott hält und andererseits auch die Söhne angehalten sind zu respektieren, als „Bundeszeichen“ zwischen Gott und seinen Söhnen. Darüber hinaus findet die Schabbatheiligung als Bundespflicht auch in Jes 56,1–6 seinen Ausdruck, Verse die just zu einer der *Haftarot* des *Tischa be-Aw* gehören (s. 5.5.2).

Logische und semantische Bezüge von der Hebr 1,1–6,20 umfassenden und ermahnenden Einleitung (Bundesbruch) zum tröstlichen Mittelteil in Hebr 7,1–10,18 (Bundeserneuerung) lassen sich somit herstellen. Semantische Bezüge ergeben sich jedoch auch logisch vom Mittelteil zum Hebr 10,19–13,25 umfassenden zweiteiligen Schlussteil (Hebr 10,19–12,3; 12,4–13,25), denn in der zweiten *Chatima* wird den Söhnen der Zutritt zu dem in der Einleitung vorenthaltenen und im Mittelteil durch die Bundeserneuerung wieder zugesicherten Landerbe schließlich eröffnet (Hebr 12,22–23). Dabei bezieht sich Hebr 12,18–21 auf die Episode des Bundesschlusses und -bruchs am Sinai, wobei das Zitat aus Dtn 9,19 in Hebr 12,21 der auf die *Sidra* bezogene Vers sein dürfte, weil es in den Kontext einer Retrospektive des Mose auf den Bundesbruch durch das goldene Kalb und seiner erfolgreichen Fürbitte gehört—ähnlich wie dies in Hebr 1–2 festzustellen war. Dem *Sidra*-Vers geht ein *Chatima*-Zitat voran (Spr 3,11–12 in Hebr 12,5–6) und ihm schließt sich

auch ein Prophetenzeit (Hag 2,6[.21]) mit darauf folgender eschatologischer *Chatima*-Formel in Hebr 12,25–29 an, der Gegenüberstellung von gegenwärtiger und künftiger Erde.

Der hier zusammengetragenen Befund leistet einerseits einen bestätigenden Beitrag zu dem propagierten hohen Alter des palästinischen Dreijahreszyklus—zumindest was die Lesungen Ex 31,(17b)18–32,35 mit Jer 31,31–34 betrifft. Andererseits könnte er auch ein weiteres Argument für eine Spätdatierung des Hebräers liefern. Schließlich darf der Frage, ob der Hebräer als *Peticha* seiner Funktion der Auslegung zweier Lesungen nachkommt, zugestimmt werden.

5.5. *Das liturgische Jahr*

Die *Sidra*-Lesungen aus Ex 31,18–34,35 fallen in allen aufgeführten Listen in den Zeitrahmen der 68.–70. Lesung, im palästinischen Dreijahreszyklus konkret also in das zweite Jahr und dort in das etwa fünfzehn Tage umfassende Zeitfenster um das Ende des vierten Monats Tammus und den Beginn des fünften Monats Aw (s. Fig. 5.3.2). Im Rahmen des liturgischen Jahres liegen diese Lesungen exakt zwischen den zwei ersten und bereits zur Zeit des Zweiten Tempels gehaltenen Fasttagen vom 17. Tammus und dem 9. Aw.

Inwiefern dies für eine Homilie—gründend auf den herausgearbeiteten Lesungen—von Bedeutung ist, gilt es im Folgenden zu untersuchen, wobei daran zu erinnern ist, dass zwar neben Schabbatgottesdiensten auch Fest- und Fastgottesdienste gehalten wurden, jedoch davon ausgegangen wird, dass im 1. und frühen 2. Jahrhundert d.Z. noch keine zusätzlichen Lesungen neben denjenigen des Lesezyklus existierten. Der Dreijahreszyklus—so wurde gesagt (s. 5.2.1)—war ohnehin darauf ausgelegt, zu den jeweiligen Fest- und Fasttagen dem Anlass entsprechend logische Lesungen folgen zu lassen. Die Einführung solcher den Lesezyklus „unterbrechender“ Fest- und Fasttagslesungen ist erstmals in der Mischna bezeugt (*mMeg* 4,4) und wurde möglicherweise nach der Tempelzerstörung als notwendig empfunden, vielleicht auch um zu garantieren, dass an allen Fest- und Fasttagen passende Lesungen stattfanden (*mMeg* 4,4–6; vgl. auch *bMeg* 31b). Insofern ist davon auszugehen, dass an Fest- und Fasttagen stattdessen die reguläre und ohnehin meist passende Schabbatlesung erfolgte; fielen diese mitten in die Woche, erfolgte die Lesung des folgenden, fielen sie auf den Schabbat, erfolgte die Lesung des Tages (*mMeg* 4,6; *bMeg* 31b). Darüber hinaus

dürfte man bestrebt gewesen sein, entweder mit der Lesung oder der folgenden Predigt oder beidem die Bedeutung des Fest- oder Fasttages hervorzuheben.⁶¹ Im Zusammenhang mit den jeweiligen Fest- und Fasttagen entwickelten sich demnach eigene Motive, von denen es festzustellen gilt, ob und welche im Hebräer widerhallen, mit besonderer Berücksichtigung der zwei erwähnten Fasttage.

5.5.1. *Festtage*

Der heiligste Festtag im Judentum war und ist der Schabbat, ihm folgen *Jom Kippur* und Rosch ha-Schana, dann die Wallfahrtsfeste—Pessach, Schawuot, Sukkot—, die festlichen Wochentage, die Neumondstage und schließlich die Zwischen- und Halbfeiertage an Pessach und Sukkot. Neue, aber noch vor der Zeitenwende hinzugefügte Feste waren Purim und Chanukka. Je heiliger nun ein Fest war, umso größer war die Anzahl der zur Lesung Aufgerufenen (s. 4.7.2). Allen Feier- und Halbfeiertagen war gemein, dass sie (1) ganz oder teilweise arbeitsfreie Freudentage für alle waren (hebr. *Jamim Towim*), meist in Verbindung mit einem Festmahl, (2) dass zu ihnen zusätzliche Opfer (hebr. *Mussaf*) und/oder Liturgien gehörten und sich (3) ein spezifisches Festritual mit entsprechenden Requisiten etablierte.⁶² Weil zur Zeit des Tempels jeweils der Jerusalemer Sanhedrin die Monatsanfänge festlegte und sie durch Boten auch den Juden in der Diaspora ankündigen ließ, feierten diese die Feste aus Sicherheitsgründen jeweils für zwei Tage, was teilweise bis auf den heutigen Tag beibehalten wurde.⁶³

Der wöchentlich wiederkehrende Feiertag des Schabbats und der monatliche Halbfeiertag Rosch Chodesch (Neumond) werden hier nicht eigens untersucht, sie entwickelten zwar eine eigene Motivik, wann diese allerdings liturgisch zu tragen kam, lässt sich nur schwer erörtern. Auch die als Chol ha-Moed bezeichneten Zwischenfeiertage des Pessach und Sukkot sowie die Halbfeiertage Schemini Azeret und Simchat Tora am Ende von Sukkot werden nicht speziell berücksichtigt, da ihre Einführung erst in gaonäische Zeit datiert.

Der *Jom Kippur* (hebr. für „Tag der Sühne“), der Versöhnungstag also des zehnten Tages des siebten (Einjahreszyklus: ersten) Monats

⁶¹ Büchler, „The reading of the Law and Prophets in a triennial cycle,“ 199–200.

⁶² Editorial Staff, „Festivals,“ *EJ* 6: 1237, 1244–1246, 1237.

⁶³ Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 102.

Tischri, war und ist nach dem Schabbat das wichtigste jüdische Fest, dessen Gebote bereits in der Tora verankert wurden (Lev 16,29–31; 23,26–32; Num 29,7–11). Darüber hinaus bildete er auch die Klimax der zehn Bußtage, beginnend mit Rosch ha-Schana am ersten Tischri.

Die Fastenregeln des *Jom Kippur* gehören mit denen des Fasttages *Tischa be-Aw* zu den strengsten, weshalb man selbst in der Diaspora von einem zweiten Festtag absah. Sie sahen die Enthaltung von Nahrung und Getränk vor, ab dem Vorabend bis zum Einfall der Nacht. Dennoch wurde der *Jom Kippur* anders als der *Tischa be-Aw* als Tag des Festes deklariert (Philo, *Spec.* 2,194; *mTaan* 4,8), zwar war Fasten und Kasteiung geboten, es waren jedoch keine spezifischen Trauerrituale vorgesehen.⁶⁴ Fiel der Tag und somit das Fasten auf einen Schabbat, wurde er nicht auf den Sonntag verschoben, wie etwa bei anderen Fasttagen.⁶⁵ Der Anlass zu diesen Kasteiungen und Zusatzopfern ist deutlich formuliert in Lev 16,30: „Denn an diesem Tag wird man für euch Sühnung erwirken, um euch zu reinigen: von all euren Sünden werdet ihr rein sein vor dem Herrn.“ Im Jubeljahr sollte unter Gebläse des Schofars jeder wieder zu seinem Landbesitz kommen und alle Sklaven zu ihren Sippen zurückkehren können (Lev 25,9–10).

Das unter Ausschluss der Öffentlichkeit durchgeführte spezielle Tempelzeremoniell, das den Eintritt des Hohepriesters ins Allerheiligste vorsah, ist in Lev 16 (Ex 30,10; Num 29,11) ausführlich beschrieben. Das durch die Darbringung dreier Sündopfer (hebr. **חטאת**) vollzogene Reinigungsritual sollte Folgendes leisten:

- (1) Die Reinigung der Priesterschaft und ihrer Familien durch einen Stier (Lev 16,6.11),
- (2) die Reinigung des Tempels und des Tempelgeräts durch das Blut des einen geschlachteten Ziegenbocks (Lev 16,16.19),
- (3) die Sühnung der Israeliten gegenüber Gott durch den lebendigen und in die Wüste geschickten Ziegenbock (Lev 16,21).
- (4) Das private Opfer diene dabei zur Sühnung versehentlicher Sünden und körperlicher Unreinheiten (Lev 12–15).⁶⁶

⁶⁴ Philo, *Spec.* 1,186–188; 2,193–203; *Mos.* 2,23–24; Moshe D. Herr, „Festivals“, *Ej* 6: 1237–1244, 1242.—Die einzige literarische Bezugnahme auf *Jom Kippur* als ein Tag der Trauer—ausser bei den Karäern—ist nach Moshe D. Herr („Day of Atonement“, *Ej* 5: 1376–1384, 1382) Jub 34,1–19.

⁶⁵ Editorial Staff, „Fasting and fast days“, *Ej* 6:1195–1196, 1195.

⁶⁶ Jacob Milgrom, „Day of Atonement“, *Ej* 5:1384–1387, 1384–1386.

Nach der Tempelzerstörung konnte und sollte nach Meinung der Rabbinen deshalb nicht länger der Sündenbock sondern der Tag selbst Sühne erwirken (*Sifra*), was jedoch eine entsprechende innere Haltung und Bekenntnisbereitschaft voraussetzte.⁶⁷ Nach aggadischer Tradition wurde der *Jom Kippur* in Verbindung gebracht mit der zweiten Gabe der Gesetzestafeln an Moses (*SOR* 6; *PRE* 46).

Als Lesungen etablierten sich zu *Schacharit* (Morgebet): Lev 16 (*bMeg* 31a)—mit sechs Toralesern (*mMeg* 3,2), einem *Maftir*, der zusätzlichen Lesung aus Num 29,7–11 (*tMeg* 3,7), sowie der *Haftara* aus Jes 57,(14)15–58,14 (*bMeg* 31a); zu *Mincha* (Nachmittagsbet): Lev 18 (oder Lev 19,1–18)—mit drei Toralesern—sowie der *Haftara* aus dem Buch Jona (und Mi 7,18–20) (*bMeg* 31a).⁶⁸

Rosch ha-Schana, das Neujahrsfest des ersten und zweiten Tages des siebten (Einjahreszyklus: ersten) Monats Tischri bedeutet so viel wie „Jahresbeginn“,“ deren es nach der Mischna insgesamt vier gab (*mRHSh* 1,1; s. 5.2.1), wovon einer auch der erste Tag des ersten (Einjahreszyklus: siebten) Monats Nissan war, mit dem die Monatszählung im biblischen Narrativ deshalb beginnen sollte, weil es der Monat des Auszugs aus Ägypten war (Ex 12,2). Dass sich schließlich der erste Tischri als *der* Neujahrstag durchsetzte, könnte im Zusammenhang eines Bemühens späterer Rabbinen gestanden haben, welche die alte Konvention, das Jahr nach agrarischen Kriterien im Herbst beginnen zu lassen, unterstreichen wollten. Entsprechend war nach Ansicht von Rabbi Eliezer am ersten Tischri die Welt erschaffen worden (*bRHSh* 27a; für Rabbi Jehoschua allerdings war dies am ersten Nissan geschehen, *bRHSh* 10b–11a). Im Verständnis rabbinischer Logik würde die Menschheit an diesem Tag gerichtet werden (*mRHSh* 1,2). Die Tradition folgte Rabbi Eliezer und in der synagogalen Liturgie wurde diesem Gerichtsgedanken in Interdependenz zur Schöpfung mit dem Blasen des Schofars Ausdruck verliehen (Lev 23,23–25; Num 29,1–6).⁶⁹

Dem theologischen Inhalt entsprechend etablierten sich als Lesungen für den ersten Tag: Gen 21, einem *Maftir* aus Num 29,1–6 sowie der *Haftara* aus 1 Sam 1,1–2,10; für den zweiten Tag: Gen 22, demselben *Maftir* aus Num 29,1–6 sowie der *Haftara* aus Jer 31,2–20. Dem frühe-

⁶⁷ Herr, „Day of Atonement,“ 5:1378.

⁶⁸ Herr, „Day of Atonement,“ 5:1379; Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 173.

⁶⁹ Louis Jacobs, „Rosh Ha-Shanah,“ *EJ* 14:305–310, 305–307; Lutz Doering und Theodore Kwasman, „Rosch ha-Schana,“ *NLexJud* 711.

sten Zeugnis entsprechend sollte der Abschnitt „im siebten Monat (ab Lev 23,24)“ gelesen werden (*mMeg* 4,5).⁷⁰

Pessach, das erste der drei Wallfahrtsfeste, begann am fünfzehnten Tag des ersten (Einjahreszyklus: siebten) Monats Nissan mit einem vorbereitenden „Rüsttag“ am vierzehnten. Das Fest erstreckte sich über sieben (Diaspora: acht) Tage, bis zum einundzwanzigsten (Diaspora: zweiundzwanzigsten) Nissan. Nur der erste und der letzte Tag (Diaspora: letzten zwei Tage) waren arbeitsfreie Festtage, die dazwischen liegenden hingegen waren nur Zwischenfeiertage, sogenannten Chol ha-Moed. Die biblischen Bezeichnungen „Chag ha-Pessach“ (Ex 12,27; 34,25) und „Chag ha-Mazzot“ (Ex 23,15; Lev 23,6; Dtn 16,16) implizieren ursprünglich zwei unterschiedliche Feste, ein nomadisches Pessach- und ein bäuerliches Mazzot-Fest anlässlich der ersten Getreideernte. Die beiden Feste wuchsen zu einem zusammen und wurden mit dem Auszug aus Ägypten verknüpft. Seither galt Pessach als das Fest der göttlichen Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei. Zu Tempelzeiten wurde ein Pessachlamm am Abend des „Rüsttags“, also am vierzehnten Nissan, geschlachtet und im Familienverband verzehrt (Ex 12,1–28.43–49; Dtn 16,1–8). Die Erwähnungen von Pessach im Neuen Testament (z. B. Mt 26,2; Lk 2,41; 22,1; Joh 2,13,23; Apg 12,4) wie auch bei Josephus (z. B. *B. J.* 2,280) deuten darauf hin, dass dieses Fest zur Zeit des Zweiten Tempels längst feste Institution war.⁷¹

Lesungen etablierten sich für alle sieben (Diaspora: acht) Tage, hier seien lediglich diejenigen des ersten und siebten Tages angeführt: Ex 12,21–51, einem *Maftir* aus Num 28,16(19)–25 sowie der *Haftara* aus Jos 5,2–6,1; für den siebten Tag: Ex 13,17–15,26, einem *Maftir* aus Num 28,19–25 sowie der *Haftara* aus 2Sam 22,1–51. Darüber hinaus wurde die *Megillat Schir ha-Schirim* (Hld) gelesen, dem frühesten Zeugnis entsprechend sollten es die „Festabschnitte im Buche Leviticus (ab Lev 22,26)“ sein (*mMeg* 4,5).⁷²

Schawuot, das Wochenfest des sechsten (Diaspora: und siebten) Tages des dritten (Einjahreszyklus: neunten) Monats Siwan wurde sieben Wochen—daher der Name—beziehungsweise am fünfzigsten Tag nach Pessach gefeiert und gehört zu den drei Wallfahrtsfesten (Ex 34,22–23; Lev 23,15–16; Dtn 16,9–10). Es gedachte ursprünglich der ersten Feldfrüchte (Num 28,26) und wurde in rabbinischer Zeit um die Bedeu-

⁷⁰ Jacobs, „Rosh Ha-Shanah“, 14:310; Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 173.

⁷¹ Louis Jacobs, „Passover“, *EJ* 13: 163–169.

⁷² Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 173–174.

tung der Erinnerung an die Sinaioffenbarung mit der Gabe der Tora (gestützt auf Ex 19,1) und um die Vergegenwärtigung der Erwählung Israels erweitert (*bPes* 68b).⁷³

Als Lesungen etablierten sich: Ex 19,1–20,23, einem *Maftir* aus Num 28,26–31 sowie der *Haftara* aus Ez 1,1–28; 3,12. Darüber hinaus wurde die *Megillat Rut* gelesen, dem frühesten Zeugnis entsprechend sollte es der Abschnitt „Sieben Wochen“ (Dtn 16,9–12) sein (*mMeg* 4,5).⁷⁴

Sukkot, das Laubhüttenfest oder auch nur „Fest“ genannt, begann am fünfzehnten Tag des siebten (Einjahreszyklus: ersten) Monats Tischri und endete nach acht (Diaspora: neun) Tagen am zweiundzwanzigsten (Diaspora: dreiundzwanzigsten) Tischri. Ähnlich wie die zwei vorhergehenden Wallfahrtsfeste bezog es sich ursprünglich auf den landwirtschaftlichen Ertrag, der Obst- und Weinlese zumal (Lev 23,33–43; Num 29,12–38; Dtn 16,13–16; 2Chr 7,8–9; 8,13; Esra 3,4; Neh 8,18; Sach 14,16–19). Seiner Wichtigkeit in biblischer Zeit entsprechend sollte in jedem siebten Jahr die gesamte Tora öffentlich verlesen werden (Dtn 31,9–13, s. 5.3.1). Als arbeitsfreie Feiertage galten der erste, der letzte sowie der Samstag dazwischen, die übrigen Tage waren Halbf Feiertage. Das Fest wurde feierlich im achten (Diaspora: neunten) Tag, dem Schemini Azeret und gleichzeitig auch Simchat Tora (Diaspora: zwei aufeinander folgende Tage), geschlossen, der Tag, an dem der Lesezyklus jeweils beendet und neu begonnen wurde. Das besondere Kennzeichen von Sukkot war und ist das Wohnen in angefertigten Laubhütten, in der im Idealfall geschlafen und gegessen wurde, es sollte an die Bewahrung und Vorsorge Gottes während des Auszugs aus Ägypten erinnern (Lev 23,42–43), aber auch an die generelle Unzulänglichkeit menschlicher Existenz. Dazu gehörte von alters her ein Feststrauß bestehend aus einem Etrog (Zitrusfrucht) und aus den zusammengebundenen Lulaw (Palmzweig), Hadas (Myrtenzweig) und Araba (Bachweide).⁷⁵

Lesungen etablierten sich für alle neun Tage, hier seien lediglich diejenigen für den ersten und achten (neunten) Tag angeführt: Lev 22,26–23,44 (*mMeg* 4,5), einem *Maftir* aus Num 28,(12–16)26–31 sowie der *Haftara* aus Sach 14,1–21; für den achten (neunten) Tag, Simchat Tora: Dtn 33,1–34,12, einem *Maftir* aus Gen 1,1–2,3, einem *Maftir* aus

⁷³ Louis Jacobs, „Shavuot,“ *Ej* 14:1319–1322.

⁷⁴ Heinz-Martin Döpp, „Schawuot,“ *NLexJud* 739; Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 174.

⁷⁵ Ernst Kutsch, „Sukkot,“ *Ej* 15:495–498; Heinz-Martin Döpp, „Sukkot,“ *NLexJud* 787.

Num 29,35–30,1 (*mMeg* 4,5) sowie der *Haftara* aus Jos 1,1–18. Darüber hinaus wurde die *Megillat Qohelet* (Koh) gelesen.⁷⁶

Purim, das sogenannte Losfest, am vierzehnten Tag des zwölften (Einjahreszyklus: sechsten) Monats Adar—was im Schaltjahr auf den Adar II verschoben wurde—, ist eines der untergeordneten Feste, an welchem Arbeit erlaubt war. Es sollte der Bedrohung und Errettung der persischen Juden unter Xerxes und dessen Günstling Haman gedenken, seine Einführung schreibt man der Mittlerfigur des Narrativs, Mordechai, zu (Est 9,20–28).

Als Lesungen etablierten sich: Ex 17,8–16 (*mMeg* 4,6) sowie die *Megillat Ester*. Die Mischna schließt an dieser Stelle eine Lesung durch Frauen nicht aus, da Ester als Frau entscheidend zur Errettung der Juden beigetragen habe (dafür: *mMeg* 1,4; *bMeg* 4a; dagegen: *tMeg* 2,7).⁷⁷

Chanukka, das achttägige Lichter- oder Weihefest, begann am fünf- undzwanzigsten Tag des neunten (Einjahreszyklus: dritten) Monats Kislew und erstreckte sich bis zum zweiten des zehnten (Einjahreszyklus: vierten) Monats Tewet. Das Fest gedachte der Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels durch Judas Makkabäus (1Makk 4,36–59), der nach Entfernen des heidnischen Altars ermöglichte, dass im Dezember 165 v.d.Z. auf einem neuen Altar der Opferkult am Tempel wieder aufgenommen werden konnte.⁷⁸

Als Lesung etablierte sich über die acht Tage verteilt: Num 7,1–8,4 (*mMeg* 4,6) und den Wochenabschnitt am Schabbat sowie eine *Haftara* aus Sach 2,14–4,7 für den ersten und aus 1Kön 7,40–50 für den zweiten Schabbat.⁷⁹

5.5.2. Fasttage

Öffentliche Fasttage,⁸⁰ die fest in den jüdischen Kalender integriert wurden, werden im Alten Testament erstmals im Buch des Propheten Sacharja erwähnt, vier in Sach 8,19 und zwei davon bereits in Sach 7,3–5:

⁷⁶ Jacobs, „Reading of Torah,“ 15:1251–1252; Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 173.

⁷⁷ Louis Jacobs, „Purim,“ *EJ* 13:1390–1395; Heinz-Martin Döpp, „Purim,“ *NLexJud* 684.

⁷⁸ Lutz Doering und Theodore Kwasman, „Chanukka,“ *NLexJud* 161.

⁷⁹ Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 173.

⁸⁰ Daneben gab es auch spontan einberufene kollektive Fasttage, beispielsweise bei Trockenheit, aber auch private Fasttage existierten, beispielsweise bei Albträumen (Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 95).

- (1) Das Fasten „des vierten [Monats]“ (17. Tammus)
- (2) Das Fasten „des fünften [Monats]“ (9. Aw)
- (3) Das Fasten „des siebten [Monats]“ (3. Tischri)
- (4) Das Fasten „des zehnten [Monats]“ (10. Tewet)

Sie alle standen ursprünglich im Zusammenhang mit der Zerstörung des Ersten Tempels und dem babylonischen Exil, es ist dieses Trauma, das ihre feste Institutionalisierung möglicherweise in postexilischer Zeit zur Folge hatte. Spezifisch gedachte der 10. Tewet dem Anfang der Belagerung Jerusalems,⁸¹ der 17. Tammus der Zerstörung der ersten Gesetzestafeln durch Moses,⁸² der Unterbrechung des Opferkultes während der Belagerung sowie der Bezwingung der beiden Stadtmauern Jerusalems,⁸³ der 9. Aw der ersten und später unter anderem auch der zweiten Tempelzerstörung⁸⁴ und der 3. Tischri schließlich gedachte der Ermordung des durch Nebukadnezar in Juda eingesetzten Statthalters Gedalja.⁸⁵ Diesen vier Fasttagen zu biblischer Zeit wurde später ein fünfter am 13. Adar hinzugefügt, nämlich das Esterfasten vor Purim.⁸⁶

Alle fünf Fasttage und insbesondere der 9. Aw waren—so nimmt die Mehrheit der Forscher an—zur Zeit des Zweiten Tempels bereits fest institutionalisiert, dies insinuierten nicht zuletzt deren Erwähnung in Sacharja und in der Mischna (*mRHSh* 1,3; vgl. auch *tTaan* 3,6; *yTaan* 4,4; *bTaan* 12a).⁸⁷ Der 9. Aw galt dabei als strikte Pflicht (*bRHSh* 18b)

⁸¹ 2 Könige 25,1–2; Jer 52,4–5; Ez 24,1–2.

⁸² Exodus 32,19; Dtn 10,2.

⁸³ Jeremia 39,2 datiert die Bezwingung der Stadtmauern auf den 9. Tammus.

⁸⁴ 2 Könige 25,8–9 datiert die Zerstörung des Ersten Tempels auf den 7. Aw, Jer 52,12–13 hingegen auf den 10. Aw. Die Tossefta (*tTaan* 3,10; so auch *bTaan* 29a) erklärt diese kalendarische Diskrepanz dahingehend, dass die Zerstörung der äusseren Stadtmauer am 7. Aw begonnen und am 10. Aw geendet habe. Nach Josephus sei nicht nur der Erste sondern auch der Zweite Tempel am 10. Aw zerstört worden (*B.ḡ.* 6,250), dennoch bürgerte sich nach Jacob Milgrom („Fasting and Fast Days“, *Eḡ* 6:1189–1191, 1191) der 9. Aw als der nationale Fasttag ein (*mTaan* 4,6; *bTaan* 29a).

⁸⁵ 2 Könige 25,25; Jer 41,1–2.

⁸⁶ Ester 4,16.

⁸⁷ Meir Ydit, „The Ninth of Av“, *Eḡ* 3:939–940, 937; Milgrom, „Fasting and Fast Days“, 6:1191.—Eine Unsicherheit über die Befolgung des 9. Aw zur Zeit des Zweiten Tempels könnte aus der besagten Stelle in Sach 7,2–3 resultieren, nach der sich eine Delegation von babylonischen Exiljuden nach Jerusalem begab, um den Propheten zu fragen, ob sie am 9. Aw weiterhin weinen sollten, wie sie es bis anhin getan hätten. Das folgende Orakel des Propheten (Sach 8,2–18) könnte das Missverständnis aufkommen lassen, der Prophet verneine diese Frage. Nach Judah Rosenthal („The four commemorative fast days“, in *The seventy-fifth anniversary volume of the Jewish Quarterly Review* [hg. von Abraham A. Neuman und Solomon Zeitlin; Philadelphia: Jewish Quarterly Review, 1967], [446]–459, 450–451) dürfe jedoch von dessen Ermahnung zu einer dem Fasten

mit strengeren Auflagen gegenüber den anderen Fasttagen, hier begann das Fasten mit Enthaltung von Nahrung und Getränk wie an *ʿom Kippur* bereits am Vorabend bis zum Nachteinbruch des 9. Aw. Fiel einer dieser Fasttage auf den Schabbat, war er auf den nächsten Sonntag zu verschieben und im Falle des Esterfastens auf den Donnerstag vorzuverschieben.⁸⁸

Für besonders observante Gläubige erließen die Rabbinen weitere öffentliche Fasttage, deren wichtigste waren: die zehn Bußtage zwischen Rosch ha-Schana und *ʿom Kippur* sowie die drei Wochen der vorbereitenden Trauer vom 17. Tammus bis zum 9. Aw.⁸⁹ Gemeinsam mit den fünf bereits erwähnten Fasttagen sind die sieben Fasttage beziehungsweise -perioden noch heute fester Bestandteil des jüdischen Kalenders,⁹⁰ obgleich nach Erlangen vollständiger territorialer Souveränität Israels über Jerusalem (seit 1967) die Bedeutung der Fasttage in der Praxis—mit Ausnahme des 9. Aws⁹¹—abgenommen hat.⁹²

Die Mischna sah für Fasttage im Allgemeinen den „Abschnitt von Segen und Fluch (Lev 26 [und/oder Dtn 28])“ vor (*mMeg* 4,6). Diese Lesung(en) wurde(n) um eine aus Ex 32,11–14; 34,1–10 ergänzt, was möglicherweise der Praxis des palästinischen Dreijahreszyklus entnommen war, die—wie gezeigt wurde—eine Lesung aus Ex 32–34 im Zeitfenster zwischen dem Fasten vom 17. Tammus und dem 9. Aw vorsah (s. 5.4.2 [3]), schließlich soll schon Mitte des 2. Jahrhunderts d.Z. die *Meggilat Ekha* hinzugekommen sein.⁹³ Heute gestalten sich die Lesungen zu den Fasttagen wie folgt: Am 9. Aw—neben der *Meggilat Ekha* (Klgl)—zu *Schacharit* (Morgengebet): Dtn 4,25–40 mit einer *Haftara* aus Jer 8,13–9,23⁹⁴ (*bMeg* 31b); zu *Mincha* (Nachmittagsgebet): Ex 32,11–14;

angemessenen innere Haltung und die Verheissung der Umkehrung dieses Trauertages zu einem Freudentag keine Aufhebung der Observanz dieses Fasttages am 9. Aw abgeleitet werden.

⁸⁸ Editorial Staff, „Fasting and fast days,“ 6:1195.

⁸⁹ Editorial Staff, „Fasting and fast days,“ 6:1195–1196.

⁹⁰ Lutz Doering, „Kalender,“ *NLexJud* 443–445, 444.

⁹¹ Ydit, „The Ninth of Av,“ 3:939–940.

⁹² Moshe D. Herr, „Fasting and Fast Days,“ *EJ* 6:1191–1195, 1194–1195.

⁹³ Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 164; Perrot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue,“ 147 mit Anm. 36.

⁹⁴ *The Targum of Jeremiah* (ArBib 12, a Michael Glazier book; übers. und komm. von Robert Hayward; 1987; Collegeville: Liturgical Press, 1990), 1: „The generally sad tone of Jeremiah’s book, however, may be responsible for its poor showing in the lectionary; entirely appropriate for the 9th of Ab and the [two] Sabbaths [...] which precede it, the book is less suitable, perhaps, for other occasions.“

34,1–(10)19 mit einer *Haftara* aus Jes 55,6–56,8, diese *Mincha*-Lesungen gelten darüber hinaus für alle weiteren Fasttage des Kalenders.⁹⁵

Doch das gesamte Gewicht der Trauer verlagerte sich innerhalb des Kalenders nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auf den Monat Aw, „[m]it dem Eintritt des Ab ist die Fröhlichkeit einzuschränken (*mTaan* 4,6),“ besagt die Mischna. Denn der *Tischa be-Aw* (hebr. für „neunte Aw“) war zum Symbol der Verfolgung und des Unglücks der Juden(-Christen) geworden, indem er einmal mehr den Verlust nationaler Souveränität und Leiden im Exil gebracht hatte. Die Mischna nennt fünf Ereignisse, die den *Tischa be-Aw* zum nationalen Haupttrauertag qualifizierten (*mTaan* 4,6; vgl. auch *bTaan* 29a):

- (1) Gott verhängte über die Vorfahren, dass sie nicht in das Land einziehen durften (Num 14,29[–35]).
- (2) Der Erste Jerusalemer Tempel wurde durch die Babylonier zerstört (586 v. d. Z.).
- (3) Der Zweite Jerusalemer Tempel wurde durch die Römer zerstört (70 d. Z.).
- (4) Die Stadt Betar, als letzte Hochburg des Bar-Kochba-Aufstandes, wurde durch die Römer erobert (135 d. Z.).
- (5) Die Stadt Jerusalem wurde geschleift und später durch den römischen Kaiser Hadrian als heidnische Stadt mit heidnischem Tempel, der *Aelia Capitolina*, unter Ausschluss der Juden wieder aufgebaut (136 d. Z.).⁹⁶

Drei weiteren Tagen im Monat Aw wurde in der Antike Aufmerksamkeit zuteil, es war dies der 1. Aw als Gedenktag des Todes Aarons (Num 33,38), dann der 15. Aw als Tag der Holzgabe an den Tempelaltar und schließlich der 18. Aw als Gedenktag der Auslöschung des ewigen Tempellichts durch den König Ahas. Der wichtigste Tag dieses Monats allerdings war und blieb der *Tischa be-Aw*.

An *Tischa be-Aw* sollten alle denselben individuellen und privaten Trauerritualen folgen wie beim Tod eines Nahestehenden (*bTaan* 30a), nämlich (1) vor Fastenbeginn eine Trauermahlzeit einnehmen und (2) sich über vierundzwanzig Stunden der Nahrung und des Getranks

⁹⁵ Jacobs, „Reading of Torah,“ 15:1246–1255, 1251–1252; Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 174.

⁹⁶ Später wurde diese Liste um zusätzliche Katastrophen erweitert, wie (6) die Vertreibung der Juden aus Spanien (1492 d. Z.), aber (7) auch der Ausbruch des Ersten Weltkrieges (Ydit, „The Ninth of Av,“ 3:936; Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 201).

enthalten (*bPes* 54b). (3) Auch sollte man von Reinigungsbädern (*bTaan* 13a), (4) der Anwendung von Ölen, Parfums und des Sexualaktes, (5) des Tragens von Lederschuhen, (6) dem Verrichten von Arbeit (*bTaan* 30b) sowie (7) dem Studium der Tora, Mischna, Talmud, Midrasch als auch Halcha und Aggada als Quelle der Freude absehen, davon ausgenommen waren traurige Schriften wie Lev 26, das Buch Hiob, die Klagelieder oder einige Kapitel aus dem Propheten Jeremia. (8) Es sollte auf tiefen Hockern oder am Boden gegessen werden und besonders observante Gläubige sollten sich (9) zum Schlafen auf den Boden legen und dabei ein steinernes Kissen verwenden. Obwohl eine Fastenpraxis bis in den Nachmittag des 10. Avs hinein keine Seltenheit war, wurden die Fastenregeln teilweise ab dem Nachmittag des *Tischa be-Av* unter dem Argument gelockert, dass an diesem Tag dereinst der Messias geboren werden sollte und daher in eschatologischer Zeit zum Freudentag mutieren sollte (*yBer* 2,4,5a).⁹⁷

Die kollektive und öffentliche Trauerliturgie sah an Fasttagen im Allgemeinen und zu *Tischa be-Av* im Speziellen eine ermahnende Predigt vor (*mTaan* 2,1),⁹⁸ mit besonderer Gewichtung des kollektiven Gebets.⁹⁹ Auch sollte die Synagoge den Eindruck von Trostlosigkeit erwecken, was erreicht wurde durch (1) eine gedämpfte Beleuchtung (weil Dunkelheit auf Israel fiel), (2) dem Zurückziehen des Vorhangs vor dem Toraschrein und dem Entfernen der Decke vom Lesepult (weil die Gemeinde „entblößt“ war), (3) dem Sitzen der Gemeindeglieder entweder auf tiefen Hockern oder am Boden, (4) dem Legen der Tora auf den Boden und ihre Bestreuung mit Asche, (5) der Molltonlage des Sprechgesangs und (6) dem zusätzlichen Vortragen von Trauergesängen (Kinot). Darüber hinaus bürgerte sich (7) der Brauch ein, Märtyrergräber als auch (8) die Klagemauer in Jerusalem zu besuchen, (9) Geschäfte, Restaurants und Vergnügungsstätten bleiben heute in der Regel an *Tischa be-Av* geschlossen, auch beziehen sich die öffentlichen Medien auf die historischen Inhalte dieses nationalen Trauer- und Fasttages.¹⁰⁰

⁹⁷ Ydit, „The Ninth of Av,“ 3:937–938.

⁹⁸ Heinemann, „Preaching,“ 13:995.

⁹⁹ Die Gottesdienste an Fasttagen, in denen nicht das Opfer, sondern das Gebet im Vordergrund stand, waren für die spätere Ausgestaltung des synagogalen Gottesdienstes nach Meinung von Elbogen (*Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 235) von grösster Bedeutung.

¹⁰⁰ Ydit, „The Ninth of Av,“ 3:938–939; Benjamin Zvieli, „State of Israel (Religious Life),“ *Ej* 9:887–905, 903.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass der Einführung und Institutionalisierung von Fasttagen im Judentum seit biblischer Zeit stets eine historische Katastrophe zugrunde lag, von größter Bedeutung in diesem Zusammenhang war die Zerstörung des Ersten und Zweiten Tempels und der daraus resultierende Verlust nationaler Souveränität und somit Identität in Verbindung mit der Exilierung großer Bevölkerungsschichten. Im Kontext bundestheologischen Denkens wurden historische Katastrophen stets als durch die Sünde Einzelner und des Kollektivs heraufbeschworene gedeutet, weswegen der Sündenermahnung und der Suche und Bitte um Sündenvergebung geradezu existentielle Bedeutung zukam—sie war die theologisch treibende und gestaltende Kraft der Fasttage.¹⁰¹ Diese Bußbereitschaft und Gebetswille war jedoch auch die einzige Waffe und nährte messianische Erwartungen, speziell im Blick auf *Tischa be-Aw*, an dem in eschatologischer Zeit—wie gesagt—die Geburt des Messias erwartet wurde, so dass sich der liturgisch traurigste Tag dereinst in das größte Fest wandeln sollte (*yBer* 2,4,5a).¹⁰²

Im Folgenden nun zur Veranschaulichung eine tabellarische Darstellung des jüdischen Jahres beginnend im Monat Nissan, wobei die dunkel schattierten Felder Festtage, die hell schattierten Fasttage oder -perioden (17. Tammus–9. Aw: Drei Wochen der Trauer; 1.–10. Tischri: Zehn Tage der Einkehr) und die mit einem Asterisk versehenen Felder die in der Diaspora relevante Verlängerung der Feiertage anzeigen:

¹⁰¹ Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 127, 225.

¹⁰² Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, 96; Editorial Staff, „Festivals,“ 6:1237.

<i>Nissan</i>	<i>Ijar</i>	<i>Sivan</i>	<i>Tammus</i>	<i>Aw</i>	<i>Elus</i>
01	01	01	01	01	01
02	02	02	02	02	02
03	03	03	03	03	03
04	04	04	04	04	04
05	05	05	05	05	05
06	06	06 Schawuot	06	06	06
07	07	07*	07	07	07
08	08	08	08	08	08
09	09	09	09	09 <i>Tischa be-Aw</i>	09
10	10	10	10	10	10
11	11	11	11	11	11
12	12	12	12	12	12
13	13	13	13	13	13
14	14	14	14	14	14
15 Pessach	15	15	15	15	15
16	16	16	16	16	16
17	17	17	17 Fasten des 4. Monats	17	17
18	18	18	18	18	18
19	19	19	19	19	19
20	20	20	20	20	20
21	21	21	21	21	21
22*	22	22	22	22	22
23	23	23	23	23	23
24	24	24	24	24	24
25	25	25	25	25	25
26	26	26	26	26	26
27	27	27	27	27	27
28	28	28	28	28	28
29	29	29	29	29	29
30		30		30	

Fig. 5.5.2

<i>Tischri</i>	<i>Cheschwan</i>	<i>Kislew</i>	<i>Tewet</i>	<i>Schewat</i>	<i>Adar</i>
01 Rosch ha-Schana	01	01	01	01	01
02	02	02	02	02	02
03 Fasten des 7. Monats	03	03	03	03	03
04	04	04	04	04	04
05	05	05	05	05	05
06	06	06	06	06	06
07	07	07	07	07	07
08	08	08	08	08	08
09	09	09	09	09	09
10 <i>Jom Kippur</i>	10	10	10 Fasten des 10. Monats	10	10
11	11	11	11	11	11
12	12	12	12	12	12
13	13	13	13	13	13 Esterfasten
14	14	14	14	14	14 Purim
15 Sukkot	15	15	15	15	15
16	16	16	16	16	16
17	17	17	17	17	17
18	18	18	18	18	18
19	19	19	19	19	19
20	20	20	20	20	20
21	21	21	21	21	21
22 Schemini Azeret	22	22	22	22	22
23* Simchat Tora	23	23	23	23	23
24	24	24	24	24	24
25	25	25 Chanukka	25	25	25
26	26	26	26	26	26
27	27	27	27	27	27
28	28	28	28	28	28
29	29	29	29	29	29
30		30		30	

5.5.3. *Bezüge zum Hebräer*(1) Festtag: *Jom Kippur*

Die Möglichkeit, dass der Hebräer eine Motivik im Zusammenhang mit Rosch ha-Schana (Jahresbeginn und Gerichtstag) oder Schawuot (Offenbarungsfest) mit sich trägt, ist nicht nur aus inhaltlich-theologischen, sondern auch aus historischen Gründen auszuschließen, da ihre Institutionalisierung lange nach Abfassung der neutestamentlichen Schriften vollzogen wurde. In inhaltlich-theologischer Hinsicht hallt auch weder eine Motivik von Purim (Errettungsfest) noch Chanukka (Tempelwiedereinweihungsfest) im Hebräer wider.

Ansatzweise sind allerdings Pessach (Befreiungsfest) und Sukkot (Erlösungs- und Vorsorgefest) im Hebräer repräsentiert. Jedoch eine Bezugnahme zu Pessach beschränkt sich in einer expliziten Erwähnung dieses Wallfahrtsfestes in Hebr 11,28, und dort auch nur, um den Glaubensgehorsam des Mose zu exemplifizieren. Die Motivik von Sukkot ließe sich in der Begrifflichkeit des von Ernst Käsemann geprägten „Unterwegsseins“ einfangen, es steht jedoch nicht im Zusammenhang einer Dankbarkeit um die Bewahrung und Vorsorge Gottes während des Auszugs aus Ägypten. Vielmehr steht es in Zusammenhang mit der beklemmenden Feststellung einer Heimatlosigkeit, die theologisch wiederum im Zusammenhang mit Sünde steht, angesichts derer der Autor mit viel rhetorischem Aufwand seine AdressatInnen vom Lohn des Gottesvertrauens (z.B. Hebr 10,35; 13,5–6) und Glaubensgehorsams zu überzeugen sucht (z.B. Hebr 11).

Anders jedoch steht es mit *Jom Kippur* (Versöhnungstag), er ist deutlich in Hebr 9,7, aber auch Hebr 13,11–14 angesprochen. Darüber hinaus will der Autor das Selbstopfer des Sohnes im kultischen Mittelteil Hebr 7,1–10,18 hauptsächlich als dasjenige hohepriesterliche Sündopfer verstanden wissen, welches das Volk am Versöhnungstag sühnt. In welchem Verhältnis nun steht *Jom Kippur* zu *Tischa be-Aw*? Es ist im Folgenden aufzuzeigen, dass *Jom Kippur* in der Tradition in direktem—nicht nur theologischen, sondern auch liturgischen—Zusammenhang mit *Tischa be-Aw* steht. Denn am ersten *Jom Kippur avant la lettre* sozusagen wurde die Sünde des goldenen Kalbes und der in diesem Zusammenhang stehende Bundesbruch—mit der konsequenten Zeichenhandlung des Zerstörens der ersten Gesetzes(Bundes-)tafeln—auf Bitten des „Hohepriesters“ Mose hin—noch bevor der Kult eingerichtet war—gesühnt, was eine Bundeserneuerung vermittelt durch Mose zur

Folge hatte und konsequenterweise die Gabe der zweiten Gesetzestafeln nach sich zog (*SOR* 6).¹⁰³

(2) Fasttag: *Tischa be-Aw*

Sollten bisherige Ausführungen im Blick auf die Lesungen und den palästinischen Dreijahreszyklus zutreffen, dann wäre aus außertextlicher Sicht Folgendes festzuhalten: Unsere Lesung wäre vermutlich in die „drei Wochen der Trauer“ am Ende des Monats Tammus und zu Beginn des Monats Aw, vielleicht sogar auf den *Tischa be-Aw* selbst gefallen. Eine Homilie sollte zu kurz bevorstehenden Fest- oder Fasttagen Bezüge herstellen, in dem genannten Zeitfenster wären Bezüge zum wichtigsten Fasttag dieser beiden Monate, nämlich *Tischa be-Aw* zu erwarten. Der 17. Tammus—so wurde gesagt—kommemoriert die Zerstörung der ersten Gesetzestafeln durch Mose, aber auch den Beginn der Eroberung Jerusalems, der 9. Aw seinerseits kommemoriert die Enterbung der Auswanderergeneration als auch die Zerstörung des Ersten und Zweiten Tempels. Die Wechselbeziehung von Text und historischen Ereignissen ist offensichtlich und gründet im Tun- und Ergehens-Prinzip der Bundestheologie: Während der 17. Tammus auf den Text Ex 32–33 verweist, wurde der 9. Aw explizit mit Num 13–14 verknüpft (*mTaan* 4,6). Dabei ist es notwendig, dass man sich einer assoziativen theologischen Logik im Verbinden von Bundesbruch zu Land-/Erbverlust und Tempelzerstörung gewahr wird. Theologisch bedeutet die Zerstörung der Bundestafeln als Konsequenz des Bundesbruchs die Beseitigung des Wortes Gottes und somit der Person Gottes *aus* der Welt, narrativ substituiert durch die Engel. Die aus dem Bundesbruch resultierende Gottesabsenz ist jedoch auch in der Tempelzerstörung angezeigt, weil damit Gott nicht mehr an seinem Wohnort *im* verheißenen Land residiert. Der absente Gott ist im Zustand des Bundesbruchs auch nicht mehr an die Bundesverheißung des Landerbes gebunden, stattdessen ist dieses dem Feind anheim gegeben.

Innertextlich sind es nun nicht bloß diese zwei alttestamentlichen Narrative, die Bezüge zu *Tischa be-Aw* zulassen (Ex 32–33; Hebr 1–2 Engelmotivik, Hebr 4,4 Zit. aus Ex 31,17b, Hebr 12,21 Zit. aus Dtn 9,19, Hebr 12,29 Zit. aus Dtn 9,3 und/oder der *Sidra* Dtn 4,24 [Dtn 4,25–40]; Num 13–14; Hebr 3,7–11.15; 4,3.5.7 Zit. Ps 95,7–11). Auch die

¹⁰³ Diese Einsicht verdanke ich Rav Michel Birnbaum-Monheit (12.02.2003).

Segen und Fluch-Metaphorik aus Lev 26, die zur Lesung an *Tischa be-Aw* in der Mischna angeordnet war (*mMeg* 4,6), schwingt im Text mit (Hebr 6,7–8). Darüber hinaus lassen sich eine ganze Reihe von traurig-ermahnenden, aber auch tragischen Lexemen mit *Tischa be-Aw* in Verbindung bringen: (1) Die Rede von der Sünde der Väter oder der AdressatInnen—diejenige des Abfalls von Gott zumal (Hebr 3,12)—ist eine ausgedehnte, insgesamt neunundzwanzigmal kommt sie im Hebräer vor.¹⁰⁴ (2) Dazu passt die formale Selbstbezeichnung des Hebräers als „Wort der Ermahnung“ (Hebr 13,22), (3) verschiedene Gerichtsdrohungen,¹⁰⁵ (4) die Rede von der Busse (Hebr 6,1.6; 12,17), (5) der göttlichen Züchtigung (Hebr 12,1–17) sowie der Trauer (Hebr 5,7; 12,11).¹⁰⁶ Hinzu kommen Hinweise auf Konsequenzen der Sünde, (6) konkretisiert in der Begrifflichkeit des Feindes (Hebr 1,13; 10,13), (7) der Sklaven- und Gefangenschaft, des Güterraubs und des Leides (Hebr 2,15.18;¹⁰⁷ 10,32–35; 11,36; 13,3) sowie (8) der Land- und Stadtlosigkeit (Hebr 11,9–10.13–16; 13,14). Und schließlich mehrdeutige Lexeme, die tragische Umstände insinuieren, durch das (9) Nichterwähnen des Jerusalemer Tempels und dem Ausweichen auf einen himmlischen beispielsweise, (10) dem Verwenden von ambivalentem Vokabular wie „*προσφέρειται*“, das in Hebr 12,7 zwar richtigerweise mit „behandeln“ übersetzt wird, jedoch in den neunzehn weiteren Erwähnungen im Hebräer ausschließlich in kultischem Kontext und im Sinn von „opfern“ verwendet wird, (11) dazu gehört auch der Begriff „Blut“, der über die eigentliche Bedeutung hinaus auch Todesstrafe meinen kann

¹⁰⁴ Hebräer 1,3; 2,17; 3,13.17; 4,15; 5,1.3; (6,6); 7,26.27; 8,12; 9,26.28 [zweifach]; 10,2.3.4.6.8.11.12.17.18.26 [zweifach]; 11,25; 12,1.3.4; 13,11: Somit ist die Sünde in jedem Kapitel des Hebräers thematisiert, am häufigsten jedoch im sechsten und im zehnten Kapitel.

¹⁰⁵ Hebräer 2,2–3; 4,12–13; 9,27; 10,26–31; 12,23.25–29; 13,4.

¹⁰⁶ Der Begriff „Freude“ ist im Hebräer zweimal im Zusammenhang mit Jesus erwähnt (Hebr 1,9; 12,2), einmal im Zusammenhang mit den Leitern (Hebr 13,17) und zweimal im Zusammenhang mit den AdressatInnen, die vergangenen Güterraub freudig akzeptierten (Hebr 10,34) beziehungsweise keine Freude hätten (Hebr 12,11). Der Begriff „Dank“ wird nicht verwendet, nur „dankbar“ sollen die AdressatInnen Gott in Scheu und Furcht dienen (Hebr 12,28).

¹⁰⁷ Folgt man dem Vorschlag von Walter Bauer (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* [hg. im Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster von Kurt Aland und Barbara Aland unter Mitarb. von Viktor Reichmann; bearb. Aufl.; Berlin u.s.w.: de Gruyter, ⁶1988], 1279) ließe sich *πάσχω* in Hebr 2,18 auch dramatischer übersetzen, nämlich: „Denn in dem, was er selbst [durch Tod] erlitt, als er versucht wurde, vermag er den Versuchten [durch Todesleiden] zu helfen.“

(Hebr 12,4), oder etwa (12) „τέλος“, das neben dem Ende auch Tod meint (Hebr 3,14; 6,8.11), aber auch (13) „διαθήκη“, mit der weiteren Bedeutung von Testament (Hebr 9,16.17) und schließlich die Erwähnung von Märtyrern einschließlich dem Tod Jesu (Hebr 6,6; 10,32–34; 11,37; 12,2–3).

Innertextliche Bezüge des Hebräers zu *ʿJom Kippur* wurden bereits aufgezeigt (s. 5.5.3 [1]). Wie jedoch konnte es zu dieser „Liaison“ zwischen *Tischa be-Aw* und einem achtzig Tage später gefeierten hohen Festtages des *ʿJom Kippur* kommen? Es gibt zunächst einmal zweierlei Gründe: Der eine war ein liturgischer, denn wer Ex 32–33 las, war innerhalb von zwei Wochen bei Kapitel Ex 34 und der durch Mose vermittelten Bundeserneuerung, dem *ʿJom Kippur avant la lettre*, angelangt. Der andere war ein aus dem Narrativ abgeleiteter kalendarischer Grund, denn bereits die Mischna besagte, dass Mose am 17. Tammus die ersten Gesetzestafeln zerstört (*mTaan* 4,6; vgl. auch *bʿYom* 4b; *PRE* 46), die er vierzig Tage zuvor auf dem Sinai empfangen hatte, dem 6. Siwan also. Sogleich nach der Zerstörung der Tafeln und der Schelte kehrte Mose weitere vierzig Tage auf den Sinai zurück, um am 29. Aw mit den zweiten Gesetzestafeln zurückzukehren (*bShab* 86b; *bʿYom* 4b), somit lagen zwischen dem ersten und zweiten Bund achtzig Tage. Diese achtzig Tage blieben für den Kalender relevant, wurden jedoch—möglicherweise im Zusammenhang mit der Durchsetzung des im Monat Tischri beginnenden Einjahreszyklus—auf den 17. Tammus (Zerstörung der ersten Gesetzestafeln = Bundesbruch) bis 10. Tischri (*ʿJom Kippur* = Bundeserneuerung) verschoben,¹⁰⁸ so dass vom 17. Tammus (Zerstörung der Gesetzestafeln) bis zum 9. Aw (*Tischa be-Aw* = Verlust Landerbe) drei Wochen der Trauer angesagt waren und vom 9. Aw (*Tischa be-Aw*) bis zum 10. Tischri (*ʿJom Kippur*) sieben Wochen des Trostes. Gemeinsam wurden sie als die „besonderen Schabbate“ in den Kalender aufgenommen,¹⁰⁹ weshalb die Rabbinen anordneten,

¹⁰⁸ Diese Einsicht verdanke ich Rav Michel Birnbaum-Monheit (12.02.2003).—Die *PRE* 46 kennt die beiden Eckdaten 17. Tammus und 10. Tischri im Zusammenhang mit der Zerstörung beziehungsweise Erneuerung der Bundestafeln auch, wobei der 10. Tischri noch als der „siebte Monat“ erscheint.

¹⁰⁹ Für die sogenannten „besonderen Schabbate“, den drei Trauer- und Mahnschabbaten vor und den sieben Trostschabbaten nach *Tischa be-Aw*, sind ab dem 5. Jahrhundert d.Z. zusätzliche *Haftarot* bezeugt. Für die drei Trauer- und Mahnschabbate wurden *Haftarot* aus Jeremia und für die sieben Trostschabbate *Haftarot* aus Jesaja eingeführt, es sind diese vor *Tischa be-Aw*: (1) Jer 1,1–2,3, (2) Jer 2,4–28; 3,1–4; 4,1–2 und (3) Jes 1,1–27; und nach *Tischa be-Aw*: (1) Jes 40,1–26, (2) Jes 49,14–51,3, (3) Jes 54,11–55,5, (4) Jes 51,12–52,12, (5) Jes 54,1–10, (6) Jes 60 und (7) Jes 61,10–63,9; ähnlich auch Per-

nicht nur während der drei Wochen der Trauer zu fasten, sondern so viele Tage wie möglich auch im Monat Elul, was den Zusammenhang der achtzig Tage zwischen dem 17. Tammus bis zum 10. Tischri unterstreichen sollte.¹¹⁰

Somit scheint es, dass der Autor die in Ex 32–34 angelegte narrative Struktur, in Verbindung mit einer Qualifizierung der Zeit als Endzeit (Hebr 1,1; 9,26), in den Hebräer übertrug. Wie für *Tischa be-Aw* üblich, wird die Geburt des Messias angekündigt, der als personifiziertes Wort Gottes in die Welt eingeführt wird (Hebr 1,5; 5,5) und auch über die Autorität verfügt, den Feind in die Schranken zu weisen (Hebr 1,6–14). Wie Mose steigt er durch den Vorhang in den Himmel (denn Sinai ist synonym für Himmel; Hebr 9,3; 10,20) und erwirkt durch sein treues Wesen (Hebr 3,2), durch sein Gebet (Hebr 5,7), aber vor allem durch sein Sündopfer (Hebr 9,14–10,18) eine Bundeserneuerung (Hebr 8,8–12). Die Homilie beendet der pastorale Autor—seinem beruflichen Ethos und seinen produktionsästhetischen Vorgaben entsprechend—in einem *happy end*, denn die Gesetzestafeln dieses Bundes sind die Herzen der HörerInnen selbst (Hebr 8,10; 10,16), als Vorläufer bringt er sie mit dem Vater wieder zusammen, führt sie in die himmlische Heimat, in die Stadt Jerusalem, in den Tempel, in den himmlischen Thronraum (Hebr 4,16; 11,10.14–16; 12,22–24; 13,14). Trotz „glücklichem Ende“ scheint eine Schwere mitzuschwingen, denn die eine pragmatische Absicht des Autors, Bundestreue anhand mentaler Deutungsmuster trotz deprimierender Lebensumstände einzufordern, liegt auf der Hand. Ob darüber hinaus auch subversivere Töne mitschwingen, neben einem mentalen eben auch ein konkreter Aufruf zum Widerstand bis hin zum Martyrium, kann nur vermutet werden, denn dass könnte ein „Eintritt in den Himmel“ auch bedeuten und wäre gewiss nicht das einzige antike literarische Beispiel kollektiven Suizids angesichts feindlicher Bedrohung.

rot, „The reading of the Bible in the ancient synagogue“, 147. Die frühesten Beispiele von Homilienmidraschim, denen diese *Haftarot* zugrunde liegen, finden sich in der *Pesiqta deRav Kahana* 13–22 (5. Jh. d.Z.) und der *Pesikta Rabbati* 26–37 (6.–7. Jh. d.Z.). Es dürfte nicht überraschen, dass diese Homilien viele der auch im Hebräer enthaltenen Themen anschneiden.

¹¹⁰ Editorial Staff, „Fasting and fast days“, 6:1195–1196; Doering, „Kalender“, 444.

5.6. *Der Ertrag Kapitel 4–5—einleitungswissenschaftliche und hermeneutische Konsequenzen*

Im Jahre 1889 schrieb Brook F. Westcott im Anhang seines Kommentars „On the use of the Old Testament in the Epistle“: „It would be of great interest to determine, if there were adequate evidence, how far the quotations are connected with the Lessons or Psalms of particular days.“¹¹¹ Selbst wenn er noch von deren Gebrauch am Tempel ausging, ist festzustellen, dass dieser Frage in den vergangenen über hundert Jahren—außer vielleicht George W. Buchanan¹¹²—niemand nachgegangen ist, obwohl der synagogale Sitz im Leben der am häufigsten genannte war.¹¹³ Dies nachzuholen hat sich gelohnt, denn bereits im vierten Kapitel konnten zahlreiche Bezüge von der antiken Synagoge zum Hebräertext herausgearbeitet werden, einerseits im Blick auf die Synagogennomenklatur (s. 4.2.4), auf die jüdische Diaspora in Rom (s. 4.4.3) und ihre prekäre Rechtslage (s. 4.5.2) als auch auf eine sakrale Geographie als möglicher Hinweis auf eine Kultkompensation (s. 4.6.4). Andererseits aber auch im Blick auf die sozio-religiöse Funktion der Synagoge (s. 4.7.3) und dem damit verbundenen Synagogenpersonal (s. 4.8.3). Diesem innerhalb der Hebräerforschung am häufigsten genannten synagogalen Sitz im Leben kann hiermit nur zugestimmt werden.

Dieser überraschende Ertrag wurde von einer mit dem Hebräer in Beziehung gebrachten Untersuchung der antiken Synagogenhomilie beziehungsweise -liturgie in diesem fünften Kapitel noch übertroffen. Diese wies in Richtung einer auf die Bildung (Erziehung) der AdressatInnen zielenden Homilie, welche dies vermittels der als autoritativ erachteten Schrift zu erreichen sucht (s. 5.1.2). Dabei scheint der Autor den produktionsästhetischen Vorgaben einer *Peticha* zu folgen (s. 5.4.2 [1]) und erfüllt ihre Funktion im Auslegen der zwei herausgearbeiteten und zum palästinischen Dreijahreszyklus gehörenden Lesepaare

¹¹¹ Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 474.

¹¹² Buchanan (*To the Hebrews*) sah im Hebräer einen homiletischen Midrasch basierend auf Ps 110 (s. 1.2.7 [1]).

¹¹³ Der konkreteste Hinweis findet sich bei Bruce (*The Epistle to the Hebrews*, 26), der Guildings (*The Fourth Gospel and Jewish worship*, 72, 100) Vermutung referiert, die ersten Kapitel des Hebräers könnten auf die Lesung von Pessach hinweisen. Bruce erwähnt darüber hinaus noch eine Arbeit von Cyril H. Cave (*The influence of the lectionary of the synagogue upon the formation of the Epistle to the Hebrews* [M.A. Thesis; University of Nottingham, 1960]), von der nach Einsicht festzustellen war, dass ihr Autor von einem heute überholten Wissensstand ausging.

Haftara und *Sidra* (s. 5.2.2; 5.4.2 [2]; 5.4.2 [3]), womit der Bedeutung alttestamentlicher Zitate Rechnung getragen wäre. Darüber hinaus konnten zahlreiche Bezüge zu *ʿom Kippur*, aber vor allem zu *Tischa be-Aw* hergestellt werden (s. 5.5.3 [1]; 5.5.3 [2]). Damit wäre nicht nur der geradezu axiomatisch vertretene rhetorische Charakter als Homilie bestätigt, auch konnte die unter 3.4 noch vermisste Logik von A/A' (Hebr 1,1–2,18; 12,4–13,25) zu B/B' (Hebr 3,1–6,20; 10,19–12,3) beziehungsweise zu C (Hebr 7,1–10,18) aufgezeigt werden.

Wenn mit diesem Ertrag die These vertreten wird, dass der Hebräer nicht nur das älteste literarische Zeugnis ist, welches die *Sidra* Ex 31, (17b)18–32,35 und die *Haftara* Jer 31,31–34 enthält, sondern darüber hinaus auch das älteste literarische Zeugnis, welches dieses Lesepaar im Rahmen des palästinischen Dreijahreszyklus mit *Tischa be-Aw* verbindet, wurden im Bezug auf die synagogale Liturgie des sich zu Ende neigenden 1. Jahrhunderts d.Z. keine kultur-historischen Globalaussagen, sondern lediglich zwei Einzelaussagen gemacht. Nichtsdestoweniger scheinen sich diese schlüssig in ein Bild zu fügen, das eine erst später belegbare Tradition tatsächlich als älter und am Ende des 1. Jahrhunderts d.Z. bereits als existent vermuten lässt. Diese These soll deshalb für die Einzelauslegung des Hebräertextes im dritten Teil dieser Arbeit als hermeneutischer Schlüssel dienen.

Neben dem erwähnten synagogalen Sitz im Leben und der formalen Bestimmung des Hebräers als Homilie nach dem Typ der *Peticha*, lassen sich an dieser Stelle im Blick auf die Einleitungsfragen folgende weitere Pflöcke einschlagen: Ein als Prediger und möglicherweise noch als Schriftgelehrter ausgebildeter und wirkender Autor wäre—wie auch sein religionsgeschichtlicher Hintergrund—im synagogalen protorabbinischen Milieu zu suchen. Die AdressatInnen sind wie unter 4.1.1 (2) ausgeführt zunächst als (mehrheitlich) jüdische und partikulare Ethnie („Hebräer“ eben) im Rahmen eines vielfältigen antiken Judentums zu bestimmen, zwar mit einer christlich (messianisch) kodierten religiösen Ausprägung, nicht jedoch in Diskontinuität zur eigenen Ethnie. Trifft die Näherbestimmung als „Juden(-Christen)“ Roms zu, so wäre ihr Problem weniger das claudianische Edikt, noch die neronische¹¹⁴ oder

¹¹⁴ Wie etwa vertreten durch William L. Lane („Social perspectives on Roman Christianity during the formative years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 *Clement*,“ in *Judaism and Christianity in first-century Rome* [hg. von Karl P. Donfried und Peter Richardson; Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 196–244, 214–224), der entsprechend eine Frühdatierung voraussetzt, und die implizite im Text erwähnte frühere Bedrängnis der als „christliche Hauskirche“ bestimmte AdressatInnen durch das claudianische Edikt und

domitianische Verfolgung, sondern vielmehr wäre es im gewonnenen Ersten Jüdischen Krieg durch Vespasian und seinem Sohn Titus im antiken Palästina verankert, was die Tempelzerstörung voraussetzt und damit auch eine Spätdatierung des Hebräers impliziert. Der Anlass zur Abfassung einer solchen Homilie wäre dann auch nicht in einer potentiellen „Rückfallsgefahr“ (vom Christentum ins Judentum) und/oder gar in der so oft propagierten „Glaubensmüdigkeit der zweiten Generation“ gegeben,¹¹⁵ vielmehr wäre er zum einen in der Liturgie begründet und aus der Perspektive der an *Tischa be-Aw* betrauten politisch-theologischen Katastrophe zu deuten. Entsprechend wären demzufolge innertextliche Spannungen weniger als eine Grenzziehung von (Juden-) Christen gegenüber Juden als vielmehr eine zwischen Juden und Rom zu verstehen.

Aus diesen Prämissen ergeben sich weitere wichtige hermeneutische Konsequenzen, theologische Begriffe und Konzepte gilt es aus ihrer exklusiv theologischen Interpretation zu befreien, auch müssen sie um eine politisch-historische ergänzt werden, wie dies anhand der Hamartologie gezeigt wurde (s. 5.5.3 [2]). Ein in dieser Weise gearteter hermeneutischer Schlüssel verschließt sich einer antijudaistischen Interpretation des Hebräers, die in der Kommentarliteratur immer noch als entweder das Judentum im Dienste eines überbietenden Christentums abwertet oder es als diesem zum Ziel verhelfenden instrumentalisiert. Die Thematik der Bundeserneuerung muss nicht länger ausschließlich „religionssoziologisch“ noch universal historisierend gedeutet werden, sie existierte längst im Alten Testament und dementsprechend auch in der synagogalen Liturgie des Frühjudentums. Und schließlich sind die im Hebräertext enthaltenen alttestamentlichen beziehungsweise protorabbinischen Bezüge in methodischer Hinsicht weniger über einen anachronistischen Religionsvergleich als vielmehr über eine sorgfältige Analyse des Intertextes zu erreichen.

die implizierte gegenwärtige Bedrängnis durch die neronische Christenverfolgung verursacht sieht.

¹¹⁵ Wie etwa vertreten durch Walter Schmithals („Über Empfänger und Anlass des Hebräerbrieves,“ in *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum: Beiträge von und zu Walter Schmithals zu seinem 80. Geburtstag* [AGJU 54; hg. von Cilliers Breytenbach; Leiden u. s. w.: Brill, 2004], [227]–251), der in den AdressatInnen „Gottesfürchtige, also ehemalige Heiden, der Synagoge“ sieht, die im Vollzug der Neuordnung der Synagoge nach der Tempelzerstörung ihres Christusbekenntnisses wegen aus der Synagoge ausgeschlossen und in dieser schwierigen Rechtslage im Begriff seien, sich in den Schutz der Synagoge zurückzugeben, womit die klassische Abfallshypothese hier mit derjenigen der Glaubensmüdigkeit kombiniert wäre.

KAPITEL 6

MOTIVANALYSE DER *SEDARIM* UND *HAFTAROT* ZU *TISCHA BE-AW*

Eine solche erste und sorgfältige Analyse des Intertextes soll in diesem Kapitel geboten werden, dahingehend, dass sämtliche unter 5.4.2 (2), 5.4.2 (3), 5.5.2 sowie 5.5.3 (2) aufgeführten und in Zusammenhang mit *Tischa be-Aw* stehenden synagogalen Lesungen (sowie eines inhaltlich verwandten Textes) auf ihre Motivik¹ untersucht werden um einerseits festzustellen, ob sie thematische Schnittflächen aufweisen und andererseits, ob sich die zentralen Motive auch im Hebräer finden lassen.

Folgende *Sedarim* beziehungsweise *Megilla* werden in kanonischer Reihenfolge untersucht, wobei die Analyse—sofern erhellend—unter Einbezug des unmittelbaren Kontextes und auf der Basis der deutschen Übersetzung erfolgt, zentrale Motive werden dabei durch Kursivierung hervorgehoben: Ex 31,18–32,35 einschließlich den Kapiteln Ex 33–34 (Bundesbruch durch Götzendienst mit goldenem Kalb, Bundeserneuerung), Lev 26 und Dtn 28 (Bundessegnungen und -flüche), Dtn 4,25–40 (Warnung vor Götzendienst) sowie Klagelieder (Klage über zerstörtes Jerusalem). Dieser Liste soll zudem noch der inhaltlich verwandte und teilweise im Hebräer enthaltene Text von Dtn 9,7–10,5 (Mose erinnert sich an das goldene Kalb) beigelegt werden. Folgende *Haftarot* werden in kanonischer Reihenfolge untersucht: Jer 31,31–40 (Verheißung einer Bundeserneuerung), Jer 8,13–9,23 (Prophetenklage, Gerichtsandrohung) sowie Jes 55,6–56,8 (Heilsangebot Gottes).

¹ Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (UTB.W 1253; bearb. Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵2000), 129: „Bei einem Motiv handelt es sich um ein Wort, ein Bild, eine Metapher oder ein Thema mit feststehender Bedeutung, auf die ein Autor zurückgreifen kann, um einen bestimmten Sachverhalt auszudrücken.“

6.1. *Exodus 31,18–34,35*6.1.1. *Motive im Kontext Ex 31,12–17*

Gott verpflichtet die Söhne Israels durch Mose auf das *Schabbatgebot*. Dieses gelte als Bundeszeichen zwischen Gott und den Söhnen. Die Entweihung dieses Gebotes soll mit Todesstrafe geahndet werden, weil durch die Nichtwürdigung des *Schöpfergottes* indirekt Götzendienst stattfinden würde (Ex 31,17b zit. in Hebr 4,4).

6.1.2. *Motive im Text Ex 31,18–34,35*

- Ex 31,18 Gott übergibt *Mose* den *Bundesvertrag*, die zwei steinernen Tafeln (vgl. Dtn 9,9–11).
- Ex 32,1 Der ausschlaggebende und zur Sünde führende Anlass ist das „*Säumen des Mose*,“ ein mit dem Begriff der Zeit verknüpftes Motiv, verbunden mit der Unkenntnis des Volkes über den Verbleib und Zustand seiner Person. Das Volk verlangt daraufhin von Aaron nach Göttern, die vor ihnen herziehen sollen.
- Ex 32,2–4 *Aaron* formt aus den goldenen Ringen der Frauen und Kinder das goldene Kalb. Dieses Kalb wird *götzendienerisch* zur Gottheit erklärt, die Israel aus Ägypten geführt haben soll.
- Ex 32,5–6 *Aaron* baut einen Altar vor ihm („ihm“ ist hier nicht genauer definiert) und ruft ein *Fest* des Herrn für den kommenden Tag aus. Das Volk erscheint, opfert, isst, trinkt und belustigt sich.
- Ex 32,7–8 Daraufhin offenbart Gott *Mose* die *Sünde* des Volkes und befiehlt ihm, aus dem Bereich der göttlichen Gegenwart—dem Himmel—*hinunterzusteigen* (vgl. Dtn 9,12).
- Ex 32,9–10 Gott beurteilt das Volk als „halsstarrig“; er will es im *Zorn* vernichten und *Mose* stattdessen zur großen Nation machen (vgl. Dtn 9,13–14).
- Ex 32,11–14 *Mose* interveniert durch *Fürbitte* erfolgreich mit den Argumenten, dass der Zweck der wundersamen Rettung aus Ägypten im Falle einer Vernichtung uneinsichtig würde, und dass die *Ägypter* daraus Gottes Vernichtungsabsichten gegenüber seinem Volk ablesen könnten. Er bittet Gott von seinem Zorn zu lassen, indem er ihn an seinen *Schwur* gegenüber Abraham, Isaak und Israel erinnert (vgl. Dtn 9,27–29), deren Nachkommen so zahlreich wie die Sterne des Himmels und das ganze Land als ewigen Besitz einnehmen sollten. Gott reut das von ihm ausgesprochene Todesurteil.
- Ex 32,15–16 *Mose* steigt anschließend mit den von Gott auf beiden Seiten beschrifteten *Bundestafeln*—dem Wort Gottes—hinab (vgl. Dtn 9,15).

- Ex 32,17–18 *Josua*, der Diener Moses, der mit ihm den Berg bestieg (vgl. Ex 24,13), will Kriegslärm im Lager hören; Mose korrigiert ihn, es sei Gesang.
- Ex 32,19–20 Der Anblick des Kalbes und der Tänze erzürnt Mose, worauf er die Bundestafeln—das Wort Gottes—*zerschmettert* (vgl. Dtn 9,16–17). Er zermalmt das Kalb im Feuer zu Staub, streut es ins Wasser und befiehlt den Söhnen, dieses zu *trinken*.
- Ex 32,21–24 Mose stellt *Aaron* wegen seiner Tat zur Rede, die große Sünde über das Volk gebracht habe. Aaron weist auf die Bosheit des Volkes hin und schildert ihm den Hergang der Geschichte.
- Ex 32,25–28 Als Mose die von Aaron zugelassene und die *Schadenfreude* der *Gegner* weckende Zuchtlosigkeit sieht, ruft er diejenigen, die „für den Herrn sind“ zu sich. Es versammeln sich bei ihm alle Söhne *Levis*. Mose befiehlt ihnen im Auftrag Gottes Brüder, Freunde und Verwandte mit dem Schwert zu schlagen. Dies hat den *Tod* von 3.000 Mann zur Folge.
- Ex 32,29–30 Mose befiehlt dem Volk, sich für den Herrn zu weihen, um „heute“ Segen auf sich zu bringen. Denn jeder habe mit dieser Sünde gegen den anderen gehandelt und damit das ganze *Volk in Gefahr* gebracht. Am folgenden Tag will Mose zu Gott hinaufsteigen, um *Sühnung* für die Sünde zu erwirken.
- Ex 32,31–33 Mose bittet vor Gott für die Vergebung der großen Sünde des Volkes (vgl. Dtn 9,18). Wenn nicht, solle Gott *ihn an Stelle des Volkes aus dem Buch löschen*. Gott hingegen will die Sünder zur Verantwortung ziehen, die Schuldigen aus dem Buch löschen und nicht ihren Stellvertreter.
- Ex 32,34–35 Gott befiehlt Mose das Volk an den genannten Ort zu führen. Ein *Engel* werde ihm vorausgehen. Der Sünde des Volkes will Gott am Tag der *Heimsuchung* gedenken. Gott *schlägt* (πατάσσω) das Volk für die Sünde des Kalbes.
- Ex 33,1–6 Gott befiehlt Mose das Volk in das zugeschworene Land zu *führen*. Ihm voran soll ein Engel gehen, der die Kanaaniter, Amoriter, Hetiter, Perisiter, Hewiter und Jebusiter (= Feinde Israels) *vertreiben* soll. Gott will nicht inmitten eines „halsstarrigen“ Volkes mit hinaufziehen, damit er es aus Zorn nicht vernichte. Das Volk *trauert* und legt keinen Schmuck an.
- Ex 33,7–11 Mose schlägt das Zelt der Begegnung *außerhalb des Lagers* auf; wer Gott sucht, geht zu diesem Zelt. Wenn immer Mose sich zum Zelt begibt, sieht ihm das Volk nach. Dann steigt die Wolkensäule herab und bleibt über dem Zelteingang, wo Gott mit Mose spricht wie ein Mann mit seinem Freund. Jeder aus dem Volk wirft sich dann am Eingang seines Zeltes nieder. *Josua*, der Diener des Moses, weicht nicht aus dem Innern dieses Zeltes.
- Ex 33,12–17 Mose bittet Gott darum, den göttlichen Führer und den göttlichen Weg ins Land erkennen zu dürfen unter Berufung auf die ihm zugesprochene Gunst. Auch erinnert er Gott daran, dass

- Israel Gottes Volk sei. Gott verheißt ihm, dass er ihm vorausgehen, ihn zur *Ruhe* bringen werde. Mose gibt sich damit nicht zufrieden und bittet um Gottes Führung für sich und das Volk. Gott will Mose auch diesen Wunsch erfüllen, denn Mose findet wegen seiner Fürbitte für das Volk Gunst vor Gott—er kennt ihn mit *Namen*.
- Ex 33,18–23 Mose bittet darum, Gottes *Herrlichkeit* (δόξα) sehen zu dürfen. Gott will all seine Güte vor Mose Angesicht vorübergehen lassen. Er weist auf einen Ort auf dem Felsen, wo er seine Hand über Mose halten will, wenn er seine Herrlichkeit an ihm vorüberziehen lässt, damit dieser nicht sterbe. Mose soll Gott von hinten sehen dürfen.
- Ex 34,1–4 Gott trägt Mose auf, *zwei steinerne Tafeln* wie die ersten zuzuhauen, auf die er schreiben will. Am nächsten Morgen soll Mose auf den Sinai steigen und vor Gott treten (vgl. Dtn 10,1–5). Niemand darf ihn begleiten, selbst *Tiere* dürfen *nicht in der Nähe* weiden. Mose folgt Gottes Anordnungen.
- Ex 34,5–10 Gott tritt in der Wolke neben Mose, den Namen „Herr“ und seine Attribute nennend: barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue, Schuld und Sünde vergebend, die Schuld jedoch bis in die vierte Generation ahndend. Mose betet an und leistet erneut *Fürbitte* unter Berufung auf seine Gunst bei Gott: darum dass der Herr mitgehen möge, dass er Schuld und Sünde vergeben und das Volk schließlich als sein *Erbe* annehmen möge (vgl. Dtn 9,25–26). Gott schließt einen *Bund* mit dem Volk und verheißt, Wunder vor seinem Volk zu wirken.
- Ex 34,11–17 Gott will die Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Hewiter und Jebusiter (= *Feinde*) *vertreiben*. Mit ihnen solle Mose keinen Bund schließen, damit diese für Israel nicht zur Falle werden. Vielmehr sollen ihre Altäre, Gedenksteine zertrümmert und die Ascherim ausgerottet werden. Kein anderer Gott dürfe angebetet werden, denn Gott nennt sich selbst „eifersüchtig.“ Gott mahnt insbesondere vor gegossenen *Götzen*, dem Opfern und Essen von *Götzenopfern* beziehungsweise vor *Frauen fremder Völker*, die wiederum zu Götzendienst verführen könnten.
- Ex 34,18–26 Es folgen Einzelgesetze, die folgende Themen und Lebensbereiche betreffen: das Halten des *Festes* der ungesäuerten Brote, der Besitzanspruch Gottes bezüglich der Erstgeburt von Mensch und Tier beziehungsweise deren Auslösung, das Schabbatgebot, verschiedene Feste, das jährlich dreimalige Erscheinen von allem Männlichen vor Gott. Die Befolgung dieser Gebote hat die Vertreibung der Nationen zur Folge. Darüber hinaus werden Einzelanweisungen zu den Opfern gegeben.
- Ex 34,27–28 Diese zehn *Gesetze* solle Mose aufschreiben, sie seien die *Grundlage des Bundes* Gottes mit Israel. Mose bleibt vierzig Tage und vierzig Nächte ohne zu essen auf dem Sinai.

- Ex 34,29–35 Als Mose vom Sinai mit den Tafeln des Zeugnisses hinabsteigt, weiß er nicht, dass sein Gesicht strahlt (δοξάζω), für Aaron und die Söhne Israels ist es allerdings sichtbar. Mose ruft die Gemeinde zu sich und verliest ihnen die Gesetze. Im Gespräch mit dem Volk legt Mose stets eine Decke über sein leuchtendes Gesicht, die er im Gespräch mit Gott ablegt.

6.1.3. *Motive im Kontext Ex 35,1–3*

Exodus 35,13 betont einmal mehr das Schabbatgebot, dessen Übertretung mit dem Tod geahndet werde. Von Ex 35,4 an handelt der Text von den Vorbereitungen beziehungsweise der Errichtung der Stiftshütte.

6.2. *Leviticus 26*

6.2.1. *Motive im Text Lev 26*

- Lev 26,1–2 Gott verbietet die Anfertigung und Anbetung von *Götzen*, Götzenbildern, Gedenksteinen sowie mit Bildwerk versehene Steine. Außerdem gebietet er das Halten des *Schabbats* sowie die Ehrfurcht vor dem Heiligtum.
- Lev 26,3–5 Wenn das Volk nach Gottes Ordnungen lebe und seine Gebote hält, soll es dafür Regen zur rechten Zeit, Ertrag des Landes, Frucht der Bäume und Felder, Sättigung und Sicherheit im Land erhalten.
- Lev 26,6–8 Auch soll Frieden im Land herrschen, sowohl vor bösen Tieren sowie vor dem feindlichen Schwert. Die Oberhand über die Feinde sei ihnen gewiss, selbst wenn jene in der Überzahl seien, würden sie deren Tod bewirken.
- Lev 26,9–10 Fruchtbarkeit und Nachkommen werden verheißen und gar Getreideüberschüsse vom Vorjahr.
- Lev 26,11–13 Gott werde inmitten seines Volkes in der *Wohnung* leben. Er werde ihr Gott sein, ihr Befreier aus Ägypten, sie sollten keine *Knechte* sein.
- Lev 26,14–16 Für Ungehorsam und Unterlassung der Gebote, also bei *Bundesbruch*, wird Entsetzen, Schwindsucht und Fieberglut, Erlöschen der Augen, Verschmachten der Seele und vergebliches Säen angekündigt;
- Lev 26,17–19 außerdem *Niederlage und Unterwerfung unter die Feinde*, Fremdherrschaft, Flucht, *Zucht* (παιδεύω)
- Lev 26,20 und ertragloses Land sowie fruchtlose Bäume.
- Lev 26,21–22 Bei Widerstand gegen Gott würden weitere *Schläge* nach dem

- Maß der Sünde folgen. Darüber hinaus würden Kinder und Vieh durch Tiere bedroht sein.
- Lev 26,23–26 Bei anhaltendem Widerstand würden weitere Schläge folgen: das *Schwert*, das die *Rache des Bundes* vollzieht, Pest, *Gefangenschaft durch Feinde* sowie Hunger.
- Lev 26,27–33 Bei Widerstand werde Gottes grimmige *Zucht* spürbar werden sowie Hungersnot, die zum Verzehr der eigenen Kinder zwingt; Zerstörung der Höhen und Räucheraltäre, *Zerstörung* der Städte, der *Heiligtümer*, Ablehnung der Opfer, Verödung des Landes sowie Zerstreuung ins Exil.
- Lev 26,34–39 Erst dann solle das Land ruhen und so seine Schabbate ersetzt bekommen. Verzagtheit und Vernichtung der Übriggebliebenen in der Fremde sowie Verschuldung werden angedroht.
- Lev 26,40–45 Dann würden sie ihre Untreue und die *Schuld der Väter bekennen* und erst daraufhin werde Gott des *Bundes* mit Jakob, Isaak und Abraham gedenken. Sie würden zwar ihre Schuld bezahlen wegen des Rechtsbruchs, Gott werde sie jedoch selbst im Exil nicht verwerfen.
- Lev 26,46 Dies seien die Ordnungen, Rechtsbestimmung und Gesetze, die Gott zwischen den Söhnen Israels durch Mose am *Sinai* gab.

6.3. Deuteronomium 4,25–40

6.3.1. Motive im Kontext Dtn 4,23–24

Mose mahnt die Söhne Israels, nicht den Bund zu vergessen, indem sie sich irgendwelche *Götterbilder* anfertigen, denn Gott sei ein *verzehrendes Feuer* (Dtn 4,24 zit. in Hebr 12,29), ein eifersüchtiger Gott.

6.3.2. Motive im Text Dtn 4,25–40

- Dtn 4,25–28 Bei *Götzendienst* im eingenommenen Land werde Gott Himmel und Erde als *Zeugen* gegen die Söhne aufrufen, damit sie aus dem *Land weggerafft* würden. Folgen werde die Zerstreuung des kleinen Rests unter die Nationen. Dort würden sie fremden, von Menschen gemachten *Göttern* aus Holz und Stein *dienen*.
- Dtn 4,29–35 Im fremden Land würden sie Gott suchen, ihn finden und auf seine *Stimme hören* nach all dem Eingetroffenen. Denn Gott sei *barmherzig*, den *geschworenen* Bund mit den Vätern werde er nicht vergessen. Nie habe ein Volk Gottes Stimme aus dem Feuer reden hören und überlebt. Nie zuvor habe Gott eine Nation mitten aus anderen durch Prüfungen, *Zeichen und Wunder* und

- Krieg aus Ägypten geführt und somit erwählt. Dies erlebte sein Volk, um zu erkennen, dass Gott der Alleinige sei.
- Dtn 4,36–38 Gott habe vom Himmel her *gesprochen*, auf Erden und aus dem Feuer. Weil er die Väter und ihre Nachkommen liebte, führte er sein Volk aus Ägypten heraus. Um ihm ihr *Land als Erbteil* zu geben, sei er bereit gewesen, größere Nationen zu vertreiben.
- Dtn 4,39–40 Deshalb solle das Volk erkennen, dass Gott der einzige im Himmel und auf Erden sei. Die Söhne sollen Gottes *Ordnungen und Gebote halten*, damit es den Söhnen und ihren Kindern gut gehe.

6.4. Deuteronomium 9,7–10,5

6.4.1. Motive im Kontext Dtn 9,1–6

Mose erinnert das Volk Israel am Tag der Jordanüberquerung an den *verheißenen Landbesitz*, den sie wegen Gottes *vorausgehenden und verzehrenden Feuers* in Besitz nehmen könnten, nicht etwa wegen Israels Gerechtigkeit. Damit erfülle sich Gottes Wort an Abraham, Isaak und Jakob.

6.4.2. Motive im Text Dtn 9,7–10,5

Mose erinnert an den Götzendienst mit dem goldenen Kalb am Sinai, somit stimmt diese Erzählung über weite Strecken mit Ex 31,18–34,35 überein (s. 6.1), weswegen im Folgenden nur Abweichungen angeführt werden.

- Dtn 9,7–8 Mose erinnert das Volk, wie es Gott seit dem Auszug aus Ägypten *erzürnte*; am Horeb sogar so sehr, dass er es zu *vernichten* trachtete.
- Dtn 9,15 Beim ersten Abstieg Moses mit den ersten Gesetzestafeln brennt der Berg mit *Feuer* (vgl. Hebr 12,18).
- Dtn 9,19–20 Bei Moses erster Fürbitte *fürchtet* sich dieser vor Gottes *Zorn und Grimm* (Dtn 9,19 zit. in Hebr 12,21), mit welchem er das Volk zu vernichten gedachte. Gott erhört Mose auch dieses Mal. Mose leistet auch Fürbitte für Aaron, damit dieser nicht vernichtet werde.
- Dtn 9,21 Das zu Staub zermalmte Kalb gibt er hier dem Volk nicht zu trinken, sondern wirft es in den Bergbach (vgl. Ex 32,20).
- Dtn 9,22–24 Mose erinnert das Volk, dass es auch bei Tabera, bei Massa und Kibrot-Hattawa Gott erzürnte.
- Dtn 10,1–5 Zusätzlich ordnet Gott Mose an, eine *Lade* (καβωτός) aus Holz anzufertigen, in die er die Tafeln legen soll.

6.4.3. *Motive im Kontext Dtn 10,6–11,32*

- Dtn 10,6–13 Nach Aarons Tod in Moser und der Aussonderung der Leviten zum Verrichten des Gottesdienstes, erreichen sie Jotbata. Dort—vor der Landnahme—mahnt Mose das Volk einmal mehr zu Gottesfurcht und Gottesdienst.
- Dtn 11,3–4 Mose erinnert an die *Zeichen und Wunder* in Ägypten.
- Dtn 11,8–32 Es folgt ein weiterer *Segenskatalog* mit der Ankündigung von Regen, Kraut, Vertreiben der Nationen sowie ein *Fluchkatalog*, worin im Falle von *Götzendienst* mit Trockenheit gedroht wird.

6.5. *Deuteronomium 28*6.5.1. *Motive im Text Dtn 28*

- Dtn 28,1–14 Die Gehorsamen erwarte *Segen* in Form von Führungspositionen unter den Nationen, Segen in der Stadt und auf dem Feld; Segen für die Leibesfrucht, die Frucht des Ackerlandes sowie des Viehs; einen gesegneten Backtrog sowie gesegneten Eingang und Ausgang; Niederlage der *Feinde*; Segen bei Vorräten und Geschäften, Regen, Segen für ihre Arbeit und beim Widerstand gegen Götzendienst.
- Dtn 28,15–68 Die *Ungehorsamen* würden *Flüche* treffen: Fluch der Stadt, dem Feld, dem Backtrog, der Leibesfrucht, der Frucht des Ackerlandes sowie des Viehs. Verflucht sei sowohl Eingang wie Ausgang, verflucht seien auch Geschäfte. Ausrottung erfolge durch Pest, Schwindsucht, Fieberglut, Hitze, Entzündung, Dürre sowie Verfolgung. Fluch durch Trockenheit, Niederlage vor Feinden, Fluch durch unheilbare Geschwüre, Beulen, Krätze, Grind; Fluch durch Wahnsinn, Blindheit, Geistesverwirrung. Fluch durch Unterdrückung und Beraubung, Verschleppung der Kinder, Exil und aufgezwungenen Götzendienst, Belagerung, Hungersnot, *Sklavenschaft*.
- Dtn 28,69 Die *Bundesworte* gehörten, neben den Bundesworten am Horeb, zum Bund Gottes mit seinem Volk in Moab.

6.5.2. *Motive im Kontext Dtn 29,1–8*

Mose weist auf Gottes *Zeichen und Wunder* in Ägypten hin sowie dessen Vorsorge in der Wüste.

6.6. Klagelieder

6.6.1. Motive im Text Klagelieder

- Klgl 1,1–7 In Klagelieder wird die vereinsamte, weinende, ungetröstete und festlose *Stadt Jerusalem* wie das exilierte und *versklavte* Juda beklagt. Erwähnt ist auch die Überhand und Ruhe der *Feinde* und ihr *Hohn* über den Zustand Judas.
- Klgl 1,8–10 Wegen der *Sünde* sei Jerusalem zum *Spott* geworden; die *Gegner* entweihten das *Heiligtum*.
- Klgl 1,11 Das Volk leide Hungersnot.
- Klgl 1,12–18 Der tränenreiche Schmerz, den das Volk erleide, sei verursacht durch Gottes gerechten *Zorn*, der sich im *Feuer* manifestiere.
- Klgl 1,19–22 Auch *Priester* und Älteste würden *sterben*. Die Feinde *freuten* sich über das Unglück; von Gott wird erfleht, dass diese das gleiche Schicksal treffen möge.
- Klgl 2,1–5 Gott habe die Herrlichkeit Israels zu Boden geworfen, auch die befestigten Städte Judas sowie ihre Obrigkeit zerstört. Gott habe Jakob in seinem Grimm in Brand gesteckt, seinen Bogen gegen es gespannt und getötet. Gott selbst würde sich wie ein *Feind* verhalten.
- Klgl 2,6–7 Gott habe seine *Hütte* [seinen *Wohnort*] *abgebrochen*, den Altar verlassen, sein Heiligtum entweiht, den Schabbat vergessen, König und Priester verworfen. Das Gebäude habe er dem Feind preisgegeben.
- Klgl 2,8–9 Gott habe die Mauern zerstört, König und Oberste exiliert, bis zum Zustand der Gesetzlosigkeit. Auch die Propheten hätten keine Visionen mehr.
- Klgl 2,10–13 Zion würde sich im Schweigen demütigen, mit Tränen überströmt und Staub auf dem Haupt und in Sacktuch gewickelt.
- Klgl 2,14 Die Propheten hätten in der Vergangenheit die Schuld nicht aufgedeckt, sondern verkündigten lügnerische und verführerische Sprüche.
- Klgl 2,15–17 Die Feinde sähen ihre Hoffnungen erfüllt, Gott habe den *Feind* erheitert.
- Klgl 2,18–22 Die Tochter Zion solle schreien und weinen. Gott wird, ob der Frauen, die ihre Leibesfrucht essen, und ob der *ermordeten Priester* und Propheten auf sein ethisches Empfinden angesprochen. Am Tag des *Zornes* Gottes sei sein Volk durch die Feinde vertilgt worden.
- Klgl 3,1–66 Lässt einen Mann in der Ich-Form, den die *Zucht* Gottes in all seinen Facetten getroffen hat, klagen, aber auch selbstkritisch und hoffend erinnern.
- Klgl 4,1–10 Beklagt werden einmal mehr das zerstörte *Heiligtum* und sein Gold, die Söhne Zions, der Hunger und Durst der Kinder, die Verarmung der einst Vermögenden und der Fürsten, die

- Schuld, die verblasste Schönheit der Stadt, die durch Hunger und Schwert Getöteten.
- Klgl 4,11–13 Gott habe seinem *Zorn genüge getan, in Zion ein Feuer angezündet*, das sogar die *Grundmauern zerstörte*, so dass der *Feind* in Jerusalem eindrang. Dies sei wegen der Verfehlung der Propheten und der *Sünde der Priester* geschehen, die in ihrer Mitte das Blut der Gerechten vergossen.
- Klgl 4,14–15 Die Betroffenen wankten wie Blinde und Unreine.
- Klgl 4,16–18 Gott habe sein Volk zerstreut, sich von ihnen abgewendet. Weder auf Priester noch auf Greise nahm man Rücksicht, die Nation ging unter, das Ende sei gekommen.
- Klgl 4,19–22 Die Verfolger waren schnell, der Gesalbte wurde gefangen. Freudig wird das Ende der Schuld erwartet.
- Klgl 5,1–18 Gott wird aufgefordert, auf die Schmach seines Volkes zu sehen, auf den verlorenen Erbteil, die Verwaisung, die existentielle Not, die Ruhelosigkeit durch die Feinde, *Sklavenschaft*, Vergewaltigung der Frauen, die Ermordung der Obersten, die Entehrung der Ältesten, die Absenz der Rechtssprechung und Künste, die Trauer, das verödete Zion.
- Klgl 5,19–21 Die *Ewigkeit* göttlicher Existenz und des *Thrones* Gottes werden erwähnt. Gott wird gefragt, ob er für immer sein Volk *vergessen* will. Das Volk wird aufgefordert, zu Gott zurückzukehren und sich zu erneuern; rhetorisch wird gefragt, ob die Verwerfung denn ewig währen solle.

6.7. *Jesaja 55,6–56,8*

6.7.1. *Motive im Kontext Jes 55,1–5*

In diese Perikope lädt Gott die Hörwilligen, mit denen er einen *ewigen Bund* schließen will, zu sich ein. Dieser Bund soll den unverbrüchlichen Gnadenerweisen an David gleich sein.

6.7.2. *Motive im Text Jes 55,6–56,8*

- Jes 55,6–11 Die Hörenden werden aufgerufen, Gott zu suchen, ihn anzurufen und umzukehren, damit sie Erbarmen und Vergebung erfahren mögen. Es wird gesagt, dass Gottes Wege höher seien, dass sein *Wort* nicht leer zurückkehren, sondern ausführen wird, wozu es ausgesandt wurde.
- Jes 55,12–13 Das Volk werde in Freuden ausziehen und mit Frieden nach Jerusalem geleitet werden; dies werde zum Ruhm Gottes geschehen.

- Jes 56,1–7 Die Hörenden sollten *Recht, Gerechtigkeit* und den *Schabbat* wahren. Ihnen—einschließlich der Fremden—, die den Schabbat wahren und am Bund festhalten würden, werde er ein Haus sowie einen *ewigen, unauslöschlichen Namen* geben. Gott werde sie *zu seinem heiligen Berg bringen* und sie in seinem Bethaus erfreuen. Die Opfer werden Gott wohlgefällig sein, sein Haus werde Bethaus für die Völker genannt werden.
- Jes 56,8 Dies sagt Gott zu den *Vertriebenen* Israels, die er sammeln und zu denen er noch weitere hinzufügen werde.

6.8. *Jeremia 8,13–9,23*

6.8.1. *Motive im Kontext Jer 7,1–8,12*

Der gesamte Vorspann des Leseabschnittes reflektiert das Thema des *Götzendienstes* und seine Konsequenzen.

6.8.2. *Motive im Text Jer 8,13–9,23*

- Jer 8,13 Gott sagt Fruchtlosigkeit des Weinstocks und des Feigenbaums voraus sowie einen vernichtenden *Feind*.
- Jer 8,14–20 Der Prophet spricht vom nahenden *Tod* aufgrund der *Sünde* durch geschnitzte Bilder (*Götzendienst*). Schrecken würde sich nicht nur durch fremde *Heere*, sondern auch durch beißende Schlangen und Kummer ankündigen.
- Jer 8,21–23 Der Prophet äußert sein Entsetzen über den Zusammenbruch des Volkes.
- Jer 9,1–8 Jeremia wünscht sein treuloses, lügenhaftes, betrügerisches Volk zu verlassen. Deshalb wolle Gott dieses Volk läutern.
- Jer 9,9–10 Gott will, dass sich Weinen und Totenklage über die *verbrannten* Weideplätze erhebt. Gott werde *Jerusalem* zum Steinhaufen machen.
- Jer 9,11–15 Dies geschehe, weil das Volk Gottes Gesetze verlassen habe und den *Baalim* nachgelaufen sei. Deshalb erwartet es Exil und Schwert.
- Jer 9,16–23 Gott werde nach den Klageweibern schicken und ihre Klage werde aus Zion erschallen. Denn der *Tod* sei durch das Fenster eingestiegen. Wer sich rühme, rühme sich Gott zu erkennen.

6.8.3. *Motive im Kontext Jer 10,1–16*

Die gesamte Perikope sucht von der Wirkungs- und Bedeutungslosigkeit toter *Götzen* im Vergleich zum lebendigen Gott zu überzeugen.

6.9. *Jeremia 31,31–40*6.9.1. *Motive im Text Jer 31,31–40*

- Jer 31,31–32 Jeremia prophezeit Tage, an denen Gott mit Israel und Juda einen *neuen Bund* schließen werde. Dieser soll nicht wie der Bund sein, der durch die Väter gebrochen wurde (Jer 31,31–32 zit. in Hebr 8,8–9).
- Jer 31,33–34 Unter dem neuen Bund werde Gott seine *Gesetze* in ihr Inneres legen, er werde ihr Gott sein, sie sein Volk. Alle würden Gott erkennen, er werde ihre Schuld *vergeben* (Jer 31,33–34 zit. in Hebr 8,10–12; 10,16–17).
- Jer 31,35–37 Dies spricht der *Schöpfergott*. Es wird angekündigt, dass auf Gesetzesbruch *Verwerfung* folge.
- Jer 31,38–40 Es würden Tage kommen, da die *Stadt* (= Jerusalem) wieder aufgebaut und nie wieder niedergerissen werden soll.

6.10. Die wiederkehrenden Motive in den Sedarim und der Megilla

Fig. 6.10

<i>Motive</i>	<i>Ex 31,18–34,35 im Kontext</i>	<i>Lev 26</i>	<i>Dtn 4,25–40 im Kontext</i>
<i>Schabbat- gebot</i>	Das <i>Schabbat</i> gebot ist die Würdigung des Schöpfergottes und drückt somit Bundestreue aus; seine Missachtung kommt Götzendienst gleich.	Das <i>Schabbat</i> gebot wird eingeschränkt.	–
<i>Bund</i>	Der <i>Bund</i> mit Gott wird wegen des Götzendienstes gebrochen und aufgrund des Handelns Moses mit Gott erneuert. Ein <i>Bund</i> mit den Bewohnern des Landes ist untersagt.	<i>Bundestreue</i> wie Bundesbruch ziehen Segen bzw. <i>Fluch</i> nach sich.	Mose mahnt, den <i>Bund</i> nicht zu vergessen und warnt vor Götzendienst, denn Gott sei ein verzehrendes Feuer.
<i>Gesetz (Wort Gottes)</i>	Mose zerschmettert die ersten Bundestafeln mit den zehn <i>Geboten</i> am Bergfuß des Sinai. Er erhält neue als Grundlage des zweiten Bundes.	Die Folgen von Bundestreue bzw. -bruch sind durch die am Sinai gegebenen <i>Ordnungen</i> , <i>Rechtsbestimmungen</i> und <i>Gesetze</i> festgelegt.	<i>Ordnungen</i> und <i>Gebote</i> sollen gehalten werden.
<i>Mose</i>	Der <i>Name Mose</i> ist Gott bekannt; denn er leistet nach dem frühzeitigen <i>Abstieg</i> und Wiederaufstieg <i>Fürbitte</i> für das Volk, erwirkt <i>Sühne</i> und verhindert dessen Ausrottung. Die Zeit in Gottes Gegenwart bewirkte das Strahlen seines Gesichts.	Die hier erwähnten <i>Ordnungen</i> , <i>Rechtsbestimmungen</i> und <i>Gesetze</i> regeln die Beziehung zwischen Gott und den Söhnen Israels; sie sind die durch <i>Mose</i> gegebenen <i>Gesetze</i> am Sinai.	<i>Mose</i> mahnt, den <i>Bund</i> nicht zu vergessen, und warnt vor Götzendienst, denn Gott sei ein verzehrendes Feuer.
<i>Priester</i>	Der Priester <i>Aaron</i> lässt das Volk unzüchtig, sündig werden. Die <i>Leviten</i> stellen sich auf die Seite Gottes.	–	–

<i>Motive</i>	<i>Dtn 9,7–10,5 im Kontext</i>	<i>Dtn 28 im Kontext</i>	<i>Kgl</i>
<i>Schabbat-gebot</i>	–	–	Im zerstörten Zion gingen die <i>Schabbate</i> vergessen.
<i>Bund</i>	Der <i>Bund</i> wird durch Götzendienst gebrochen und dank Mose erneuert. Vor der Landnahme erinnert er an die Bundessatzungen, gefolgt von einem Segen- und Fluchkatalog.	Mose verkündigt <i>Bundesworte</i> an die Einwanderergeneration (Söhne Israel) im Lande Moab. Diese Gebote sind neben denen am Horeb (= Sinai) bindend.	–
<i>Gesetz (Wort Gottes)</i>	Mose zerschmettert die Bundestafeln mit den zehn <i>Geboten</i> am Sinai vor dem Volk. Er erhält neue. Diese Gebote und <i>Ordnungen</i> sind Grundlage des neuen Bundes, sie sind verpflichtend und werden in die hölzerne Lade gelegt.	Mose fordert das Volk auf, den <i>Worten, Geboten</i> und <i>Ordnungen</i> Gottes zu folgen, nur dann ist der Erfolg im Land garantiert.	Im zerstörten Zion gibt es kein <i>Gesetz</i> mehr.
<i>Mose</i>	<i>Mose</i> wird wegen der Sünde des Volkes zum Abstieg vom brennenden Berg aufgefordert. Er fürchtet sich während der ersten Fürbitte (von 40 Tagen und 40 Nächten liegend vor Gott) vor Gottes Zorn und Grimm gegen sein Volk.	<i>Mose</i> verkündigt <i>Bundesworte</i> an die Einwanderergeneration (Söhne Israel) im Lande Moab. Diese gelten neben dem Bund am Horeb.	–
<i>Priester</i>	Gott zürnt auch <i>Aaron</i> , er sucht ihn zu töten, auch für ihn bittet Mose. Die <i>Leviten</i> werden ausgesondert zum Tragen der Bundeslade, zum Gottesdienst und zum Segnen des Namens Gottes, denn er ist auch ihr Erbteil.	–	Die fehlbare <i>Priesterschaft</i> ist dem Tod preisgegeben.

<i>Motive</i>	<i>Ex 31,18–34,35 im Kontext</i>	<i>Lev 26</i>	<i>Dtn 4,25–40 im Kontext</i>
<i>Völk</i>	Das <i>Völk</i> sind die <i>Väter</i> (<i>Söhne</i> Israel), die Auswanderergeneration. Einige sterben, die Überlebenden, werden zu ihrer <i>Trauer</i> geschlagen und gezüchtigt. Der Bund wird mit den <i>ErbInnen</i> , der <i>Gemeinde</i> in einem Heute, erneuert, jedoch die Sünde in Zukunft heimgesucht.	Bei Bundestreue wird Gott in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein <i>Völk</i> sein. Erst nach Züchtigung und Schlägen gedenkt Gott seines Bundes mit Abraham, Jakob und Isaak.	Das <i>Völk</i> sind die <i>Väter</i> (<i>Söhne</i> Israel), die Auswanderergeneration.
<i>Sünde</i> (<i>Götzen-</i> <i>dienst</i>)	Die <i>Sünde</i> ist der <i>Götzendienst</i> mit dem goldenen Kalb; dazu kam es wegen der zeitlichen Verzögerung von Moses Rückkehr. Er zermalmt es und gibt es dem Volk zu trinken.	<i>Sünde</i> zieht Zucht und Schläge nach sich bis zur Rückkehr zum Gehorsam. Das <i>Götzenverbot</i> wird einmal mehr verfügt.	Mose mahnt <i>Götzenverbot</i> an, denn Gott sei ein verzehrendes Feuer.
<i>Gottes Zorn</i> (<i>Strafe durch</i> <i>Bundesflüche</i>)	Gott <i>zürnt</i> seinem Volk, will es ausrotten. Mose erinnert Gott an seinen <i>Schwur</i> mit den drei Ahnvätern Abraham, Jakob, Isaak; Gott gereut sein Vorhaben, obschon er das übrige Volk <i>schlägt</i> .	Die Sünde des Volkes evoziert Gottes <i>Grimm</i> . Erst nach <i>Züchtigung</i> und <i>Schlägen</i> gedenkt Gott seines Bundes mit Abraham, Jakob und Isaak.	Götzenverbot wird angemahnt, denn Gott ist ein <i>verzehrendes Feuer</i> . Er wird aber des <i>geschworenen</i> Bundes mit den Vätern gedenken.
<i>Feinde</i>	Die Gegner, die <i>Feinde</i> , sind die Ägypter hinter ihnen und die Kanaaniter, Amoriter, Hetiter, Perisiter, Hewiter und Jebusiter vor ihnen. Die Ägypter könnten schadenfreudig sein; die Feinde vor ihnen will Gott wie die Ägypter wundersam vertreiben.	Bei Bundestreue haben die Söhne Oberhand über die <i>Feinde</i> und sind frei. Bei Bundesbruch erleiden sie die Niederlage, Knechtschaft, Flucht, Zucht, Gefangenschaft.	Bundesbruch durch Götzendienst hat Exilierung durch <i>Feinde</i> zur Folge. Die Befreiung aus Ägypten durch <i>Zeichen und Wunder</i> war geschehen, damit alle (auch die Feinde) erkennen würden, dass er der Alleinige ist.

<i>Motive</i>	<i>Dtn 9,7–10,5 im Kontext</i>	<i>Dtn 28 im Kontext</i>	<i>Kgl</i>
<i>Volk</i>	Mose erinnert sich, wie er Gott von der Ausrottung des <i>Volkes</i> abbringt, wie er ihn zur Annahme dieses als seinem <i>Erbe</i> zu bewegen sucht. Das vor der Landnahme angesprochene Volk Israel ist die Einwanderergeneration und Nachfolger der Väter.	Mit <i>Volk</i> ist die Einwanderergeneration in Moab gemeint.	Das <i>Volk</i> ist das wegen der Sündenfolgen Not leidende.
<i>Sünde (Götzen- dienst)</i>	Das <i>Sündenwerk</i> , das goldene Kalb, zermalmt Mose zu Staub und wirft es in den Bach vor dem Berg. Der Perikope folgt ein Fluchkatalog im Falle von <i>Götzendienst</i> .	Wer von <i>Götzendienst</i> ablässt, erfährt Segen in allen Lebensbereichen, einschließlich der Niederlage der Feinde. Bei Bundesbruch folgt erzwungener <i>Götzendienst</i> .	Wegen der <i>Sünden</i> Israels wurde der Prophet zum Spott(-lied) und Gelächter.
<i>Gottes Zorn (Strafe durch Bundesflüche)</i>	Mose erinnert das Volk an <i>Gottes Zorn</i> und <i>Grimm</i> und dessen Absicht, dieses zu vernichten. Mit der bevorstehenden Landnahme erfüllt sich wegen Gottes und nicht Israels Gerechtigkeit das Wort an Abraham, Jakob und Isaak.	—	Beklagt wird das durch <i>Feuer</i> zerstörte Heiligtum, Zion, Jerusalem. Das Feuer sei Äußerung des <i>Zornes</i> und <i>Grimms</i> Gottes, der sein Volk durch die Feinde vertilgt. Gepriesen wird die <i>Ewigkeit</i> Gottes und seines <i>Thrones</i> . Ob sein Zorn ewig währt, wird gefragt.
<i>Feinde</i>	Mose erinnert das Volk vor der Landnahme an die in Ägypten vollbrachten <i>Zeichen und Wunder</i> gegenüber dem <i>Feind</i> .	Wer von <i>Götzendienst</i> ablässt, erfährt Segen in allen Lebensbereichen, einschließlich der Niederlage der <i>Feinde</i> . <i>Fluch</i> erfährt der Bundesbrüchige u. a. durch Exil und <i>Sklavenschaft</i> . Mose erinnert in der nachfolgenden Perikope an die <i>Zeichen und Wunder</i> , die Gott in Ägypten vollbrachte.	Beklagt wird der Hohn, der Spott und die Freude der <i>Feinde</i> . Es sind auch sie, die Ruhelosigkeit und Versklavung herbeiführen.

<i>Motive</i>	<i>Ex 31,18–34,35 im Kontext</i>	<i>Lev 26</i>	<i>Dtn 4,25–40 im Kontext</i>
<i>Zelt</i> (<i>Jerusalem,</i> <i>Zion</i>)	Das <i>Zelt</i> , die Wohnstätte Gottes, steht üblicherweise innerhalb des Lagers. Als Konsequenz der Sünde (Abwesenheit Gottes), schlägt Mose ein Zelt der Begegnung außerhalb des Lagers auf, dort spricht Gott zu ihm.	Bei Bundestreue wohnt Gott in seiner Wohnung inmitten seines Volkes, bei Bundesbruch werden die <i>Heiligtümer</i> zerstört.	–
<i>Land (Erbe)</i>	Das verheißene <i>Land</i> ist das zugeschworene Erbe Gottes an sein Volk. Unter den Bedingungen der Bundestreue ist es der Ort der <i>Ruhe</i> .	Bei Bundesbruch wird das <i>Land</i> dem Feind übergeben werden, bei Bundestreue zurückerstattet.	Die Väter wurden befreit, damit sie das <i>Land</i> als Erbteil erhalten sollten.
<i>Engel</i>	Die Präsenz des <i>Engels</i> ist direkte Konsequenz des Götzendienstes. Er soll das Volk an Gottes statt ins Land führen und die Feinde vertreiben.	–	–

<i>Motive</i>	<i>Dtn 9,7–10,5 im Kontext</i>	<i>Dtn 28 im Kontext</i>	<i>Kgl</i>
<i>Zelt</i> (<i>Jerusalem, Zion</i>)	—	—	Beklagt wird das durch Feuer Gottes zerstörte <i>Heiligtum, Zion</i> , aber auch die <i>Stadt Jerusalem</i> .
<i>Land (Erbe)</i>	Mose erinnert das Volk vor der Landnahme an den verheißenen <i>Landbesitz</i> . Damit erfüllt sich wegen Gottes und nicht Israels Gerechtigkeit das Wort an Abraham, Jakob und Isaak.	Den Bundestreuen widerfährt Segen im <i>Land</i> , Ausrottung den Bundesbrüchigen.	Beklagt wird die Zerstörung der befestigten <i>Städte (Land)</i> .
<i>Engel</i>	—	—	—

6.11. *Die wiederkehrenden Motive in den Haftarot*

Fig. 6.11

<i>Motive</i>	<i>Jes 55,6–56,8 im Kontext</i>	<i>Jer 8,13–9,23 im Kontext</i>	<i>Jer 31,31–40</i>
<i>Sabbatgebot</i>	Die Hörenden sollen den <i>Sabbat</i> halten.	–	Jeremia verkündigt die Worte des <i>Schöpfergottes</i> .
<i>Bund</i>	Gott lädt die Hörwilligen zur <i>Bundestreue</i> und zum ewigen <i>Bund</i> —dem Bund mit David gleich—ein.	–	Jeremia kündigt einen neuen <i>Bund</i> mit Israel und Juda an, dieser unterscheidet sich von demjenigen mit den Vätern.
<i>Gesetz—Stimme—Wort Gottes</i>	Die Hörenden sollen <i>Recht</i> und <i>Gerechtigkeit</i> wahren.	Das Volk hat Gott und somit seine <i>Gesetze</i> verlassen, kennt sein <i>Recht</i> nicht—die Lüge regiert im Land.	Gott wird dabei sein <i>Gesetz</i> in ihr Herz schreiben.
<i>Mose—Prophet</i>	Jesaja (<i>Prophet</i>)	Jeremia (<i>Prophet</i>) ist entsetzt und wünscht sein Volk zu verlassen. Er verkündigt Gottes Gerichtsspruch.	Jeremia (<i>Prophet</i>) kündigt einen künftigen neuen Bund an.
<i>Priester</i>	–	Die ausgegrabenen Gebeine der toten <i>Priester</i> werden nicht wieder begraben werden.	–
<i>Volk</i>	Das angesprochene <i>Volk</i> sind die Vertriebenen Israels.	Der Prophet prangert das treulose, den Baalim nachlaufende <i>Volk</i> von Ehebrechern an. Erst wenn sie wieder auf Gottes Stimme hören werden, sind sie ihm wieder <i>Volk</i> .	Gott wird seines <i>Volkes</i> Gott sein; sie werden Gottes Volk sein und ihn erkennen.
<i>Sünde—Umkehr</i>	Gott lädt die Hörwilligen zur <i>Umkehr</i> ein.	<i>Sünde</i> , <i>Götzendienst</i> zieht rücksichtsloses Gericht—bis hin zum <i>Tod</i> —nach sich. Die Schwäche toter Götzen wird mit dem lebendigen Gott verglichen.	Gott wird der Schuld seines Volkes nicht länger gedenken, ihre <i>Sünde</i> vergeben.
<i>Gottes Zorn—Vergebung—Lohn—Verwerfung</i>	Gott lädt die Hörwilligen zur <i>Umkehr</i> ein, ihrer wird sich Gott <i>erbarmen</i> , ihnen vergeben. Den Bundestreuen ist ein <i>Haus</i> sowie ein unauslöschlicher, ewiger <i>Name</i> gewiss.	Gottes <i>Zorn</i> und <i>Grimm</i> wird sich über das Land ergießen, so dass die Erde <i>bebt</i> .	Wenn Israel den Schöpfungsordnungen nicht folgt, soll es verworfen werden.

<i>Feinde</i>	—	Bundesbruch hat einen vernichtenden <i>Feind</i> sowie Tod durch Schwert und Exil zur Folge.	—
<i>Zelt</i> (<i>Jerusalem</i> , <i>Zion</i>)	Gott wird die Bundestreuern zum <i>heiligen Berg</i> , seinem Bethaus, einem Bethaus für die Völker bringen.	Gott kündigt die Zerstörung <i>Jerusalems</i> an.	Die <i>Stadt</i> soll wieder gebaut werden und in Ewigkeit nicht mehr zerstört werden.
<i>Land</i> — <i>Wohnstätte</i>	Den Bundestreuern (einschließlich den gottesfürchtigen Fremden) ist ein <i>Haus</i> sowie ein unauslöschlicher, ewiger Name gewiss.	Gott weint und hält Totenklage über dem bald vernichteten <i>Land</i> und seinen Wohnungen.	—
<i>Engel</i>	—	—	—

6.12. *Der Ertrag Kapitel 6*

Die Gruppierung und tabellarische Darstellung der Motive macht deutlich, dass die zu verschiedenen Zeiten verwendeten Texte für Fasttage im Allgemeinen und für *Tischa be-Aw* im Besonderen über große Schnittflächen hinsichtlich der in ihnen transportierten Motive verfügen, worin sich eine Logik bezüglich ihrer Wahl manifestiert. Sie bewegen sich innerhalb derselben semantischen Matrix, die zwischen dem durch Götzendienst verursachten Bundesbruch beziehungsweise der durch Priester-Propheten vermittelten Bundeserneuerung oszillieren.

So mahnen die meisten zu Gehorsam gegenüber dem *Schabbatgebot* (Hebr 4,4), worin der Schöpfergott Würdigung findet. Er ist es, der mit seinem *Volk* einen *Bund* am Sinai (Hebr 12,18–20) schließt und ihnen durch *Mose* oder die *Propheten* vermittelt seine *Gesetze* kundtut (Hebr 1,4; 9,19–20). Eine Missachtung dieser Gesetze, besonders des ersten Gebotes durch *Götzendienst* durch das *sündige Volk* (Hebr 3,12) als *Bundesbruch* (Hebr 8,9), evoziert den *Zorn Gottes* als *verzehrendes Feuer* (Hebr 12,29)—nicht selten machen sich *Priester* dabei mitschuldig. Dies aktiviert die *Bundesflüche* (Hebr 6,7–8), die sich in unterschiedlicher Form äußeren *Leidens* (*traurig machende Zucht* und *Schläge*; Hebr 12,4–11) über das sündige Volk ergießen, wobei Gott entweder seine *Engel* (Hebr 1–2) oder des Volkes *Feinde* (Hebr 1,13; 10,13) als strafende Subjekte in Erscheinung treten lässt. Am verheerendsten ist dabei die Zerstörung oder Vorenthaltung des bewohnten und verheißenen *Erbes*, des *Landes* (Hebr 3,7–19), der *Stadt Jerusalem* und seines *Tempels*—in Exodus angezeigt durch das *Zelt außerhalb des Lagers* (Hebr 13,11–13)—mit der

daraus resultierenden *Exilierung* und *Sklavenschaft* (Hebr 2,15). Die meisten Texte nehmen jedoch auch die Abwendung der Flüche aufgrund von *Sühneleistung* durch *Fürbitte* (Hebr 5,7; 12,21), *Umkehr* in den Blick—weswegen Gott den *Namen* Mose in Ehren hält und dieser im Gesicht *strahlt* (Hebr 1,3,4; 2,17), mit der daraus resultierenden Umkehrung der Zerstörung, zunächst durch die Vertreibung der *Feinde* durch *Zeichen und Wunder* (Hebr 2,4), danach der Rückkehr zum und Wiederherstellung des *Landes* (*Lohn und Erbe der Söhne*; Hebr 12,18–24), der *Stadt Jerusalem* und des *Tempels*. Unter den Bedingungen des *Glaubensgehorsams* lebt das Volk wieder sicher unter dem *Segen* des erneuerten *Bundes* (Hebr 8,8–12; 10,16–17) und wegen der mit Gottes Hilfe im Zaum gehaltenen Feinde wieder in der *Ruhe* (Hebr 4,1–11). Damit erfüllt sich *Gottes Schwur* an die Ahnväter *Abraham*, *Jakob* und *Isaak* (Hebr 6,13–15).

Nicht nur weisen die Lesungen eine große Schnittmenge auf, alle zentralen Motive—die am umfassendsten in Ex 31,18–34,35, aber auch in Dtn 9,7–10,5 enthalten sind—finden auch im Hebräer eine einmalige oder mehrfache Anwendung, wobei sie auf die Endzeit und den Sohn übertragen werden. Was hier nur als ein erster Überblick gelten kann, wird im achten Kapitel unter dem dritten Methodenschritt der „intertextuellen Lektüre“ noch vertieft und um eine Analyse der im Zusammenhang mit *Tischa be-Aw* stehenden relevanten jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Texte erweitert.

TEIL III

DAS METHODISCHE VORGEHEN—DIE
AUSLEGUNG DES HEBRÄERS

KAPITEL 7

DAS METHODISCHE VORGEHEN

Mein Vorgehen an den „Fronten“ der Hebräerforschung sieht sieben, sich ergänzende Lekturedurchgänge mit unterschiedlicher methodischer Akzentuierung vor. Das Unterfangen einer integrierten Lektüre sucht den verschiedenen exegetischen Ebenen gerecht zu werden: Der Ebene des *Textes* einerseits, andererseits aber auch den Ebenen des *Autors* und der *AdressatInnen*, des *Kontextes* und schließlich auch der Ebene der ethisch-kritischen *Beurteilung* meines exegetischen Ertrags.

Daher analysiere ich in den ersten drei synchronen Lesungen, der strukturell-textuellen, der inhaltlich-kontextuellen sowie der intertextuellen, die semantische Oberflächen- beziehungsweise Tiefenstruktur des *Textes*.

In der vierten Lektüre resümiere und interpretiere ich den analytischen Ertrag der ersten drei Lesungen und suche unter Einbezug formaler wie rhetorischer Aspekte festzuhalten, was die Funktion des jeweiligen Hauptabschnitts und was das Argument beziehungsweise die darin verfolgte pragmatische Absicht des *Autors* ist. In der fünften, der theologischen Lektüre, subsumiere ich die zentralen Argumente dieses (impliziten) *Autors* theologischen Topoi unter der Rückfrage, welche der im Kapitel 6 herausgearbeiteten und für *Tischa be-Aw* relevanten Motive und Symbole er in welcher Weise verwendet.

In der sechsten Lektüre suche ich nach historisch-soziologischen Markern im Text, die es unter Einbezug des bis dahin etablierten Ertrages erlauben, etwas über die impliziten *AdressatInnen* beziehungsweise ihren/den historischen *Kontext* zu sagen.

In der siebten Lektüre *beurteile* ich den exegetischen Ertrag hermeneutisch-kritisch.

Achtens und abschließend positioniere ich meinen exegetischen *Ertrag* innerhalb der *Hebräerforschung* und veranschauliche, wo und in welcher Weise mein hermeneutischer Ansatz in umstrittenen Themen der Hebräerforschung neue Deutungswege eröffnet.

7.1. *Die erste Lektüre: Struktur und Text*

Der Ertrag der ersten strukturell-textuellen Lektüre auf der Textoberfläche wird in vier Abschnitten präsentiert: (1) Zunächst wird die *Gliederung* des stufenweise und konzentrisch angeordneten und mit thematischen Übergängen versehenen *Textmaterials* auf drei hierarchischen Ebenen, die der Hauptabschnitte, Abschnitte und Unterabschnitte, einerseits argumentativ und andererseits tabellarisch dargestellt. Diese wird mit der ältesten Segmentierung mittels der *Kephalaia* sowie der Strukturvorschläge innerhalb der Hebräerforschung verglichen. An dieser Stelle sollen auch die symmetrisch angelegten Gedankenkreise aufgezeigt werden.¹ (2) Der semantisch-syntaktische Zusammenhalt wird anhand von *Leitworten* und (3) Übergängen anhand von *Stichwortverbindungen* nachgewiesen, wobei die Leitworte der jeweiligen Schwesterparagraphen einander gegenüber gestellt werden, damit Übereinstimmungen auf der makrostrukturellen Ebene transparent werden. (4) Abschließend führe ich eine *Zeichenstatistik* der jeweiligen Hauptabschnitte, Abschnitte sowie Übergangselemente, damit die sich ergebende Zeichenmenge als Kontrolle mit derjenigen der Schwesterperikopen verglichen werden kann.

7.2. *Die zweite Lektüre: Inhalt und Kontext*

Aufbauend auf der ersten fasse ich in der zweiten Lektüre auf der Textoberfläche die *Inhalte* der jeweiligen Unterabschnitte in größtmöglicher Nähe zum Originaltext zusammen. Dabei versuche ich den jeweiligen Zusammenhang zum vorhergehenden, nachstehenden wie gegenüberliegenden *Kontext* deutlich zu machen. Diese Zusammenfassungen sollen dem/der LeserIn die Lektüre insofern vereinfachen, dass ihm/ihr der unentwegte Rückgriff auf den biblischen Originaltext bei dieser ersten Orientierung erspart bleibt.

¹ Dem einstigen Kritiker Albert Vanhoyes und später selbst als Hebräerexeget auftretende John Bligh (*Chiastic analysis of the Epistle to the Hebrews*) gebührt an dieser Stelle Anerkennung. Er war der erste, der richtigerweise über den gesamten Hebräertext hinweg chiasmisch gegliederte Paragraphen nachzuweisen suchte, obschon sein Ergebnis nicht als gelungen eingestuft werden kann.

7.3. Die dritte Lektüre: *Intertext*

Aufbauend auf der ersten und zweiten analysiere ich in der dritten Lektüre die semantische Tiefenstruktur der jeweiligen Hauptabschnitte unter Einbezug des im Text enthaltenen *Intertextes*, welches (1) die längeren im Hebräer enthaltenen alttestamentlichen Zitate aus der Septuaginta sind. Die Wörter, Motive und Motivgruppen der alttestamentlichen Zitate in ihrem Kontext werden einerseits mit den Wörtern, Motiven und Motivgruppen im Hebräer und ihrer Verwendung und andererseits mit den Wörtern, Motiven und Motivgruppen und ihrer Verwendung im Kontext jüdisch-hellenistischer, rabbinischer und targumischer Literatur beziehungsweise Kommentarliteratur—sofern zu den gleich zu nennenden Stellen vorhanden—verglichen: Für Hebr 1–2 sind es die implizite und erweiterte *Sidra* Ex 31,(17b)18–34,35 und die Pss 2; 8; 45; 102; 110 sowie Jes 8. Für Hebr 3–4 sind es Gen 2; Ex 31 sowie Num 13–14 zusammen mit Ps 95. Für Hebr 5–6 ist es Gen 22. Für Hebr 7–10 sind es Gen 14; Ex 24–25; Dtn 32; Ps 40; Jer 31,31–40 sowie Hab 2. Für Hebr 11–13 sind es der Paralleltext zur *Sidra* Dtn 4; 9–10; 31; Spr 3 sowie Hag 2. Darin eingeschlossen werden (2) auch die übrigen für *Tischa be-Aw* relevanten alttestamentlichen Intertexte, deren Motive gleichsam mit denjenigen im Hebräer beziehungsweise in jüdisch-hellenistischer, rabbinischer und targumischer (Kommentar-) Literatur verglichen werden, es sind dies Lev 26; Dtn 28; Klagelieder; Jes 55–56 sowie Jer 8–9 (s. 6).

Dabei kamen aus den jüdisch-hellenistischen—insbesondere der Septuaginta und philonischen Texten—und den zahlreich gesichteten rabbinischen Texten folgende zum Tragen: die Midraschim *Bereschit* (*Genesis*) *Rabba*,² *Shemot* (*Exodus*) *Rabba*,³ *Wayikra* (*Leviticus*) *Rabba*,⁴ *Bemid-*

² Nach Günter Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 275–276) ist die Endredaktion des in Palästina entstandenen Midrasch *Bereschit Rabba* in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts d. Z. anzusetzen.

³ Nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 303–304) setzt sich der auf dem Dreijahreszyklus basierende und vermutlich im antiken Palästina entstandene Midrasch *Shemot Rabba* aus zwei Teilen zusammen, dem *ShemR* 1–14 einem exegetischen und *ShemR* 15–52 einem homiletischen Midrasch, dessen Homilien jeweils nur die ersten Verse kommentieren und über einen eschatologischen Predigtschluss verfügen. Stemberger setzt die Endredaktion des ersten und älteren Teils ins 10. Jahrhundert d. Z., die Endredaktion des zweiten Teils lässt er offen und hält fest, dass er im 13. Jahrhundert d. Z. explizit zitiert wurde.

⁴ Der Midrasch *Wayikra Rabba* ist ein siebenunddreißig Predigten umfassender Homilienmidrasch basierend auf dem Dreijahreszyklus mit palästinischer Provenienz.

bar (Numeri) Rabba,⁵ *Devarim (Deuteronomium) Rabba*,⁶ der Midrasch *Tanhuma* (Ausgabe Buber),⁷ *Pirke deRabbi Eli'ezer* (besonders die Kapitel 45–47), der Midrasch *Tehilim (Psalmen)*⁸ sowie folgende *Targumim*: *Targum Neofiti 1: Genesis*, *Targum Neofiti 1: Exodus*, *Targum Onkelos: Exodus*, *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomium*, *Targum der Psalmen* und *Targum des Jeremia*.

Schließlich wurden darüber hinaus (3) auch rabbinische Texte berücksichtigt, die spezifisch mit *Tischa be-Aw* in Verbindung stehen, wobei gefragt wurde, welche der klassischen Motive in ihnen weitertradiert wurden: Es sind dies die beiden homiletischen Midraschim für Fest- und Fasttage *Pesiqta deRav Kahana* (besonders die Pisqaot 13–22),⁹ *Pesiqta Rabbati* (besonders die Pisqaot 26–37)¹⁰ sowie der Midrasch *Ekha Rabba*.¹¹

Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, [284]–287) setzt seine Endredaktion anfangs des 5. bis anfangs des 6. Jahrhunderts d. Z. an.

⁵ Nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 305–306) setzte sich der Midrasch *Bemidbar Rabba* einerseits aus *BemR I* (1–14), einer aggadischen Bearbeitung von Num 1–7, und andererseits aus *BemR II* (15–23), einem Num 8–36 kommentierenden homiletischen Midarsch, zusammen. Dabei dürfte die Endredaktion der erweiterten Fassung von *BemR I* ins 12. Jahrhundert d. Z. und die Endredaktion von *BemR II*—ursprünglich auf dem Dreijahreszyklus basierend—spätestens ins 9. Jahrhundert d. Z. anzusetzen sein. Ihre Zusammenführung vermutet Stemberger im 13. Jahrhundert d. Z.

⁶ Nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 301–303) ist der Midrasch *Devarim Rabba* ein siebenundzwanzig Predigten umfassender Homilienmidrasch basierend auf dem Dreijahreszyklus mit palästinischer Provenienz, dessen Endredaktion Stemberger zwischen 450–800 d. Z. ansetzt.

⁷ Die Endredaktion des in mehreren Sammlungen bekannten Homilienmidrasch *Tanhuma* zum gesamten Pentateuch mit palästinischer Provenienz und daher auf dem Dreijahreszyklus basierend, setzt Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 298–301) in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts d. Z. an.

⁸ Der sich aus zwei Teilen zusammensetzende Midrasch *Tehilim*—Pss 1–118 und Pss 119–150 mit palästinischer Provenienz—sei nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, [315]–316) vom 3. bis ins 13. Jahrhundert d. Z. gewachsen.

⁹ Nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 287–291) ist die *Pesiqta deRav Kahana* ein Homilienmidrasch palästinischer Provenienz zu den Fest- und Fasttagen sowie den besonderen Schabbaten, deren Endredaktion in das 5. Jahrhundert d. Z. anzusetzen sei.

¹⁰ Nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 292–297) ist die *Pesiqta Rabbati* eine heterogene Predigtsammlung zu den Fest- und Fasttagen sowie den besonderen Schabbaten, deren Endredaktion zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert d. Z. anzusetzen sei.

¹¹ Nach Stemberger (*Einleitung in Talmud und Midrasch*, 279–283) ist der Midrasch *Ekha Rabba* ein exegetischer Midrasch zu den Klageliedern, dessen Endredaktion in den Beginn des 5. Jahrhunderts d. Z. anzusetzen sei.

Diese Vorgehensweise erlaubt einerseits, die mit *Tischa be-Aw* zusammenhängende Motivik über einen großen Zeitraum festzustellen, aber auch ihre Entwicklung beziehungsweise Konstanz in hellenistisch-jüdischen und rabbinischen Texten nachzuzeichnen, deren Abfassung oder auch nur Endredaktion meist jüngeren Datums sind. Dies erfolgt unter Einschluss der Möglichkeit, dass viele der rabbinischen Motive in tannaitische, möglicherweise sogar in neutestamentliche Zeit datieren. Dies zu beweisen ist nicht die Absicht dieses Methodenschrittes, angeführt sei nur folgende Überlegung: Die rabbinische Literatur repräsentiert teilweise alte orale Traditionen, deren Verschriftlichung lange verboten war und deshalb erst spät erfolgte. Für deren Alter bürgt in Einzelphänomenen nicht zuletzt der philonische Textcorpus aber auch das Neue Testament, man bedenke etwa die neutestamentlichen Erwähnungen der synagogalen Lesungen und Homilien (s. 4–5). Angesichts der geradezu frappierenden Parallelität zwischen den im Hebräer transportierten Motiven und denjenigen mit *Tischa be-Aw* in Zusammenhang stehenden rabbinischen Texten, könnte man den Hebräer in ähnlicher Weise als frühesten Zeugen von proto-Traditionen zu *Tischa be-Aw* erachten. Der Vergleich mit rabbinischen und targumischen Traditionen soll auch nachholen, was in der Hebräerforschung diesbezüglich bislang vernachlässigt wurde.

7.4. *Die vierte Lektüre: Form und Argumentation*

In der vierten Lektüre wird der analytische Ertrag der ersten drei Lesungen für die jeweiligen Hauptabschnitte resümiert und *formkritisch* wie rhetorisch interpretiert. Unter Einbeziehung der im fünften Kapitel präsentierten produktionsästhetischen Faktoren antiker Synagogenhomilien, halte ich die jeweilige Funktion eines Hauptabschnitts für sich selbst, aber auch in Bezug auf den Gesamttextes fest. Damit soll transparent gemacht werden, was meines Erachtens das *Argument* des *Autors* ist und welche pragmatische Absicht er im jeweiligen Textsegment verfolgt. Diese Lektüre kommt der rhetorischen Analyse nahe.

7.5. *Die fünfte Lektüre: Theologie*

In der fünften, theologischen Lektüre werden die in der vorhergehenden Lesung präsentierten zentralen Argumente dieses impliziten

Autors theologischen Kategorien wie „Autor“, „Theologie“, „Christologie“, „Angelologie und Pneumatologie“ sowie „Anthropologie“ subsumiert. Die Analyse der theologischen Argumentation erfolgt dabei unter Rückbezug auf die für *Tischa be-Aw* relevanten Motive, Symbole und Symbolwelten.

7.6. Die sechste Lektüre: Historie und Soziologie

In der sechsten Lektüre wird unter Voraussetzung der im zweiten Teil etablierten Prämissen nach den im Text enthaltenen historisch-soziologischen Markern gefragt, die es unter Einbeziehung des bis dahin etablierten exegetischen Ertrages und der außertextlichen historischen Fakten erlauben, Aussagen über den impliziten Autor und die impliziten *RezipientInnen* sowie ihren *historischen Kontext* zu machen. Die analytischen Daten werden nach Möglichkeit den Kategorien „Autor“, „Ort und Zeit der Abfassung“ sowie „AdressatInnen“ subsumiert.

7.7. Die siebte Lektüre: kritische Hermeneutik

In der siebten Lektüre soll der exegetische Ertrag der ersten sechs hermeneutisch-kritisch *beurteilt* werden. Ich greife dabei auf das methodologische Instrumentarium der Neuen Rhetorischen Kritik zurück, wie sie von Elisabeth Schüssler Fiorenza erarbeitet wurde,¹² unter besonderer Berücksichtigung der Hermeneutik der „kritischen Beurteilung“ (*critical evaluation*).¹³

Es wird gefragt, inwiefern in dem rekonstruierten Text und seinem historischen Kontext, aber auch in seiner Wirkungsgeschichte beziehungsweise heutiger Lektüre, oppressive oder befreiende Werte transportiert werden, und was diese bewirkt haben könnten beziehungsweise bewirken. Kollektive oder individuelle Werte werden also in den Blick

¹² Elisabeth Schüssler Fiorenza war übrigens die erste Frau in der Hebräerforschung, auch wenn sie dieses Feld später nicht wieder betreten sollte, gemeinsam mit Ruth Hoppin (1969), ihnen folgten im Zehnjahrestakt Mary Rose D'Angelo (1979) und Linda Lloyd Neeley (1987). Erst ab den 90er Jahren wurde die Präsenz von Exegetinnen in der Hebräerforschung selbstverständlicher.

¹³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege: Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 254–257; Übers. von *Wisdom ways—Introducing feminist biblical interpretation* (Maryknoll: Orbis Books, 2001).

genommen, die aus kulturell-ideologischer Sicht entweder kyriarchale Machtstrukturen auf der Ebene von Geschlecht (in Form von Sexismus), Ethnie (in Form von Rassismus), Klasse (in Form von Klassenantagonismus) und Religion (in Form von Antijudaismus) als ontologische Prämisse erklären und dadurch legitimieren oder aber emanzipatorische Kritik von Machtstrukturen propagieren. Der Bewertungsmaßstab ist derjenige des Wohlergehens aller Menschen und der Menschenrechte. Falls möglich subsumiere ich den Ertrag den Kategorien „Autor“, „Theologie“, „Christologie“ sowie „Anthropologie.“

7.8. *Der exegetische Ertrag: neue Deutungswege
im Horizont der Hebräerforschung*

Abschließend positioniere ich meinen Ertrag innerhalb der *Hebräerforschung* und veranschauliche, wie mein hermeneutischer Ansatz generell und in umstrittenen Themen der Hebräerforschung neue Deutungswege eröffnet.

KAPITEL 8

DIE AUSLEGUNG DES HEBRÄERS

8.1. *Der Titel des Hebräers*

Der Titel des Hebräers (und/oder *Subscriptio*) „Προς Εβραίους“ wird in den Kommentaren und den Einleitungswerken nicht selten als eine in ihrer Bedeutung sekundäre Beigabe beschrieben. Obwohl bereits in dem ältesten—in das Jahr 200 datierenden—und einzigen den Gesamttext enthaltenden Papyrus P⁴⁶, wie auch in den ältesten in das 4. und 5. Jahrhundert d.Z. datierenden Majuskeln, vorhanden, sei er—so Gräßer—eine „historische Unmöglichkeit.“ Dies deshalb, weil die übliche mit dem Titel einhergehende Verfasserangabe fehle. Vielmehr entstamme er einer Sammlerhand, die vom Inhalt her geschlossen habe, dass der Autor sich an „Söhne Abrahams nach dem Fleisch“ gerichtet haben musste. Daher hätte sein „kommentierender Titel“ entweder zum Ausdruck bringen wollen, dass Paulus sich in ökumenischem Geiste an alle Juden richten wollte oder dass sich eine aus Palästina kommende Gruppe von Juden, die inzwischen Christen geworden waren, zu einer landmannschaftlichen Vereinigung zusammengeschlossen hatte. Nach Gräßer sei der Titel demnach weder zur historischen Bestimmung der AdressatInnen tauglich, noch sei der den Text als „judenchristliche Theologie“ qualifizierende und kommentierende Titel dieses Sammlers ernst zu nehmen.¹ Die von Gräßer vertretene These kann, wie diejenige von der Ursprünglichkeit und Richtigkeit des Titels, weder bewiesen noch bestritten werden—reichlich künstlich und konstruiert kommt sie allemal daher.

Im Anschluss an meine Erörterungen im vierten und fünften Kapitel gehe ich von einer adäquaten Repräsentation des Inhaltes durch den Titel aus, wobei ich die „ethnische“ und die „theologische“ Deutung des Titels als logische Einheit verstehe. Dann könnte der Titel nämlich bereits die zentrale theologische Thematik des Hebräers anzeigen, ist

¹ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:[41]–45; ähnlich Koester, *Hebrews*, [171]–173.

doch ein „Hebräer“ nach *PesR* 33,3 (aus einer Trosthomilie nach *Tischa be-Aw*) jemand, der Gerechtigkeit liebt, auf Gottes Seite steht, in der Bundestreue bleibt und nicht götzendienerisch wird, obgleich er von kollektivem Unglaube oder Abfall umgeben ist (dasselbe sagt auch *bMeg* 13a, jedoch unter Verwendung des Begriffs „Judäer“):

Thou hast loved righteousness [Ps 45,8a = Hebr 1,9a]. Thus did God speak to Abraham. For the Holy One, blessed be He, saw all the generations that worshiped idols, (saw) Abraham rise up and separate himself from the generations because he would not be like them; (saw) that while they worshiped idols, Abraham rose up and learned wisdom by himself so that he came to worship the Holy One, blessed be He. Because God saw the righteousness of Abraham, He described him as the Hebrew, so setting it down in Scripture: *And told Abram the Hebrew* (Gen 14,13). What is meant by *the Hebrew*? That he brooded upon God. For the entire world was on one side and he was on the other side, but he so loved the Holy One, blessed be He, that he would worship Him and no other. Hence the Holy One, blessed be He, called him Hebrew, and also called Hebrew the seed of Abraham who loved Him [Hebr 2,16b bezeichnet die AdressatInnen als „σπέρμα Ἀβραάμ“]. For, said the Holy One, blessed be He: *Thou hast loved righteousness* and commanded thy children that they also do righteousness—„that they may keep the way of the Lord to do righteousness and justice“ (Gen 18,19). (*PesR* 33,3 [Braude, 2:632–633])²

Die in Ps 45,8a so beschriebene und in *PesR* 33,3 zitierte Eigenschaft der Bundestreue ist innerhalb der rabbinischen Tradition von Anfang an ein beliebtes und oft verwendetes Motiv; sie wurde neben Abraham noch weiteren Glaubenshelden zugebilligt (s. 8.2.3 [2]). Im Falle des Hebräers ist sie dem „Sohn“ zugesprochen (Hebr 1,9a), der im Interesse des sündigen Volkes Gottes treu zwischen Gott und diesem vermittelt, auch wenn dies Leiden einschließt. Außerdem sind die AdressatInnen in Hebr 2,16 mit dem Verheißungstitel „Same Abrahams“ angesprochen; diese Anrede markiert im Sinne von *PesR* 33,3 die hoffnungsschwangere und gleichzeitig mahnende Note der Homilie, dass sich die HörerInnen nämlich auf den bundestreuen Kurs zurückholen lassen und sich als das erweisen werden, was sie als partikuläre jüdische Ethnie schon immer waren: die rechtmäßigen Nachkommen und Erben der dem Abraham zugekommenen Verheißung (s. 4.1.1 [2]; 5.6).

² Zitate aus der *Pesikta Rabbati* folgen: *Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts, and special Sabbaths* (2 Bde.; YJS 18; übers. von William G. Braude; New Haven u. s. w.: Yale University Press, 1968).

8.2. *Hebräer 1,1–2,18*8.2.1. *Erste Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Struktur und Text*

(1) Gliederung

Hauptabschnitt: Hebräer 1,1–2,18 bildet den ersten von fünf stufenweise und konzentrisch angeordneten Hauptabschnitten (s. 3.2). Die semantische Oberflächenstruktur nimmt dabei in erster Linie den „Sohn“ in den Blick, seine notwendige, jedoch zeitlich begrenzte Erniedrigung unter die „Engel“ zur Rettung der sündigen Söhne (Hebr 2), weswegen er auf ewig in erhöhter Stellung, zur Rechten Gottes nämlich, als Priesterkönig eingesetzt wird (Hebr 1). Die semantische Tiefenstruktur liest diese Aussagen auf der Basis der und im Vergleich zur narrativen Matrix von Ex 32–34, des Vermittlers Mose nämlich, der nach der Sünde des Götzendienstes eine Bundeserneuerung zu vermitteln vermochte, und so ein Durchgreifen der (Straf-)Engel verhinderte.

Abschnitte, Anfangs- und Übergangselement: Hebräer 1,1–2,18 zerfällt in das Anfangselement Hebr 1,1–4,³ in den Abschnitt Hebr 1,5–14, in das Übergangselement Hebr 2,1–4 sowie in den Abschnitt Hebr 2,5–18.

Unterabschnitte und Symmetrien: Das konzentrisch gegliederte Anfangselement Hebr 1,1–4⁴ führt in diesen ersten Hauptabschnitt dadurch ein, dass es von der Gottrede im Sohn spricht, nach welcher dieser das Volk von Sünden reinigt. Diese Tat verleiht dem Sohn Vorrang vor den Engeln, weshalb im konzentrischen Abschnitt Hebr 1,5–14⁵

³ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 1,1 der erste und in Hebr 1,5 der zweite von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

⁴ Daniel J. Ebert, „The chiastic structure of the prologue to Hebrews,“ *TrinJ* 13 (1992): 163–179, 168: A: Hebr 1,1–2a (The Son contrasted with prophets); B: Hebr 1,2b (The Son as messianic heir); C: Hebr 1,2c (The Son's creative work); D: Hebr 1,3a–b (The Son's threefold mediatorial relationship to God); C': Hebr 1,3c (The Son's redemptive work); B': Hebr 1,3d (The Son as messianic king); A': Hebr 1,4 (The Son contrasted with angels).

⁵ Sowohl John P. Meier („Structure and theology in Heb 1,1–14,“ *Bib.* 66/2 [1985]: 168–189 und ders., „Symmetry and theology in the Old Testament citations of Heb 1,5–14,“ *Bib.* 66/4 [1985]: 504–533) als auch Herbert W. Bateman (*Early Jewish hermeneutics and Hebrews 1,5–13: The impact of early Jewish exegesis on the interpretation of a significant New Testament passage* [AmUSt.TR 7/193; New York u. s. w.: Lang, 1997], 205, 235–236) gehen von Symmetrien in Hebr 1 aus. Da der Vorschlag von Meier besser zu überzeugen vermag, der über Bateman hinaus auch eine inhaltliche Korrespondenz zwischen Hebr 1,2b–4 mit Hebr 1,5–14 feststellt, sei er hier angeführt: A: Hebr 1,2b.5–6 (Christ's

seine erhöhte Stellung jenen gegenüber erörtert wird. Das chiasmische Übergangselement Hebr 2,1–4⁶ ermahnt die HörerInnen zur Achtung dieses lebensrettenden Herrenwortes. Der Abschnitt Hebr 2,5–18 zerfällt schließlich in zwei Denkbewegungen: (1) In den parallel gegliederten Unterabschnitt Hebr 2,5–9,⁷ der die zeitlich beschränkte Erniedrigung des Sohnes unter die Engel thematisiert, und (2) in den chiasmischen Unterabschnitt Hebr 2,10–18,⁸ der den Zweck dieser Erniedrigung bekannt gibt, die Errettung der Söhne nämlich.

Fig. 8.2.1 (1)

Makrostruktur	Hauptabschnitte Form	Abschnitte (inkl. atl. Matrix), <i>Anfangs-, Übergangs- und Abschlusselemente</i> Unterabschnitte	Leitworte	Symmetrien	Zeichen
A	1,1–2,18 <i>Peticha</i> 1	Erhöhter und erniedrigter Sohn (Ex 32–34 Bundesbruch und -erneuerung am Sinai)			3·724
λ		1,1–4 <i>Anfangselement: Reden Gottes im Sohn</i>		konzentrisch	492
κ	<i>Peticha</i> -Zitate Pss	1,5–14 Erhöht zur Rechten Gottes	υἱός, ἄγγελοι	konzentrisch	1.141
ι		2,1–4 <i>Übergangselement: Achtet auf das Herrenwort</i>	ἐκφεύγω	chiasmisch	472
θ	<i>Peticha</i> -Zitate Pss	2,5–18 Erniedrigt unter Engel	υἱός, ἄγγελοι		1.619
		2,5–9 Zeitlich begrenzte Erniedrigung	ὑποτάσσω	parallel	
		2,10–18 Zwecks Errettung der Söhne		chiasmisch	

Hebräerforschung: Eine Zäsur nach Hebr 2,18 wird von den meisten ExegetInnen vorgenommen, wobei diejenigen, welche die Kapitel Hebr 1–2 als eine Haupteinheit des Ganzen verstehen, in der Regel

exaltation); B: Hebr 1,2c.7 (creation); C: Hebr 1,3a.8–9 (preexistence, divinity, eternal rule); B': Hebr 1,3b.10–12 (creation); A': Hebr 1,3d–4.13–14 (exaltation).

⁶ A: Hebr 2,1 (das Gehörte); B: Hebr 2,2 (durch Engel gesprochene Wort); B': Hebr 2,3 (das durch den Herrn Gesprochene); A': Hebr 2,3c–4 (den Hörern).

⁷ A: Hebr 2,5–6 (unterwarfst künftigen Erdkreis); B: Hebr 2,7 (erniedrigtest ihn kurz unter die Engel; kränztest ihn mit Herrlichkeit und Ehre); A': Hebr 2,8 (unterwarfst ihm alles); B': Hebr 2,9 (kurz unter die Engel erniedrigt; mit Herrlichkeit und Ehre gekränzt).

⁸ A: Hebr 2,10 (Leiden); B: Hebr 2,11–12 (Brüder); C: Hebr 2,13 (Kinder); C': Hebr 2,14–15 (Kinder); B': Hebr 2,16–17 (Brüder); A': Hebr 2,18 (gelitten).

den Text in mehr als drei Hauptabschnitte gliedern (s. 2.2). Alle vier ForscherInnen, die eine Strukturanalyse des gesamten Hebräers vorlegten, teilten den Hebräer nach 2,18: Albert Vanhoye (s. 1.2.6 [1])⁹ und George H. Guthrie (s. 1.2.9 [2]) klassieren Hebr 1–2 als einen Hauptabschnitt des Ganzen, Louis Dussaut (s. 1.2.8 [1]) und Linda Lloyd Neeley (s. 1.2.8 [2]) verstehen Hebr 1–2 als Unterteil ihres ersten Hauptabschnitts.

(2) Leitworte

Der semantische Zusammenhalt im Hauptabschnitt Hebr 1,1–2,18 ist mittels der wichtigsten Leitworte¹⁰ im Erniedrigungs- und Erhöhungsschema des „Sohnes“ (Hebr 1,2.5 [zweifach].8; 2,6.10: υἱός) gegeben. Seine durch „Gott“ (Hebr 1,1.6.8.9 [zweifach]; 2,4.9.13.17: θεός) veranlasste „Rettung“ (Hebr 1,14; 2,3.10: σωτηρία) vor dem Gericht und wegen der „Sünden“ des Volkes (Hebr 1,3; 2,17: ἁμαρτίαι) bedarf für kurze Zeit seiner Erniedrigung unter die „Engel, Teufel (der auch ein Engel ist)“ (Hebr 1,4.5.6.7 [zweifach].13; 2,2.5.7.9.16: ἄγγελοι; 2,14: διάβολος). Seine Sühne- und Mittlertat birgt „Schöpfungspotential“ (Hebr 1,2.3.11; 2,8 [dreifach].10 [zweifach]: πάντα) und begründet letztlich seine Erhöhung in „Herrlichkeit“ (Hebr 1,3; 2,7.9.10: δόξα).

(3) Stichwortverbindungen

Die Gliederung auf tieferen hierarchischen Strukturebenen fällt im ersten Hauptabschnitt zwar noch leicht, wird jedoch im Hinblick auf den gesamten Hebräertext durch die erstmals von Léon Vaganay beschrie-

⁹ Vanhoye (*La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, [65]–[85]), Harold W. Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 19), Erich Gräßer (*An die Hebräer*, 1:[46]) wie auch Martin Karrer (*Der Brief an die Hebräer*, 1:6–7) gliedern den Hebräer bis 2,18 in vier Unterabschnitte, wobei alle drei Hebr 1,1–4 als ein *Exordium* des gesamten Textes klassifizieren und ihren ersten Hauptabschnitt in Hebr 1,5 beginnen lassen.

¹⁰ Martin Buber, „Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs,“ in *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (hg. von Martin Buber und Franz Rosenzweig; Berlin: Schocken, 1936), 211–238, 211: „Unter Leitwort ist ein Wort oder ein Wortstamm zu verstehen, der sich innerhalb eines Textes, einer Textfolge, eines Textzusammenhangs sinnreich wiederholt: wer diesen Wiederholungen folgt, dem erschliesst oder verdeutlicht sich ein Sinn des Textes oder wird auch nur eindringlicher offenbar. Es braucht wie gesagt nicht dasselbe Wort sondern nur derselbe Wortstamm zu sein, der solcherweise wiederkehrt; durch die jeweiligen Verschiedenheiten wird sogar oft die dynamische Gesamtwirkung gefördert.“—Alternative Begriffe für Leitwort sind neben Leitmotiv auch Schlüssel- und Themawort oder *catchword* und *keyword*.

benen „weichen Übergänge“ mittels der Stichwortverbindungen, die gleichzeitig auch als Leitworte funktionieren können, erschwert (s. 1.2.4 [2]; 1.2.5 [1]).

Das Anfangselement Hebr 1,1–4 ist mit dem nachstehenden Abschnitt Hebr 1,5–14 durch „Sohn“ (u.a. in Hebr 1,4 und Hebr 1,5) verbunden. Der Abschnitt Hebr 1,5–14 ist mit dem Übergangselement Hebr 2,1–4 durch „Engel“ (u.a. in Hebr 1,13 und Hebr 2,2) verknüpft und das Übergangselement Hebr 2,1–4 seinerseits ist mit dem Abschnitt Hebr 2,5–18 durch „Errettung“ verbunden (u.a. in Hebr 2,3 und Hebr 2,10).

(4) Zeichenstatistik

Der Zeichenstatistik¹¹ zufolge zählt der Hauptabschnitt Hebr 1,1–2,18 als Ganzes 3.724 Zeichen. Das Anfangselement Hebr 1,1–4 zählt 492, der Abschnitt Hebr 1,5–14 1.141, das Übergangselement Hebr 2,1–4 472 und schließlich der Abschnitt Hebr 2,5–18 1.619 Zeichen.

8.2.2. *Zweite Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Inhalt und Kontext*

(1) Hebräer 1,1–4

Das Anfangselement Hebr 1,1–4 führt als Prolog in den ersten Hauptteil ein, es hat das Reden Gottes am Ende der Tage im Sohn zum Thema. Das Werk und Wesen des Sohns verleiht ihm vor den Engeln Vorrang, was im folgenden Abschnitt Hebr 1,5–14 erörtert wird.

Reden Gottes: Der dicht gestaltete Prolog Hebr 1,1–4 gliedert sich in die Verse 1–2a und 2b–4. Hebräer 1,1–2a hat das Reden Gottes im Blick, einerseits früher zu den Vätern durch die Propheten (Plural), kontrastiert mit der Rede zu einem „uns“ am Ende der Tage im Sohn (Singular).

Wesen, Werk und Ort des Sohnes: In den Versen 2b–4 folgen acht Relativanschlüsse beziehungsweise Nebensätze, die das überlegene Wesen und Werk des Sohnes (gegenüber den Engeln), aber auch seinen Ort beschreiben: Er ist Erbe (1,2b), Abglanz und Abbild Gottes (1,3a), erhabener als die Engel (1,4a) und hat einen vorzüglicheren Namen als diese

¹¹ Die Zeichenzählung des griechischen Textes erfolgt auf der Basis des NA²⁷ der Bibelsoftware Accordance 5.2 beziehungsweise des Moduls Greek New Testament, Version 3.5, 2001.

geerbt (1,4b), er ist an der Schöpfung beteiligt (1,2c) und ihr Träger (1,3b), er ist Sühner (1,3c) und sitzt zur Rechten Gottes (1,3d).

(2) Hebräer 1,5–14

Im Abschnitt Hebr 1,5–14 wird der bereits in Hebr 1,4 angesprochene Vergleich zwischen dem überlegenen Sohn und den Engeln anhand von sieben alttestamentlichen Schriftziten lehrhaft vertieft: Die gerechte und ewig währende Sohn-/Herrschaft des in die Welt eingeführten und erhöhten Sohnes wird der Dienerschaft der Engel gegenüber gestellt. Dass es auf dieses hier ausgeführte Wort seitens der HörerInnen zu achten gilt, wird im nachstehenden Übergangselement Hebr 2,1–4 angemahnt.

Vaterschaft und Sohnschaft: Das erste dieser sieben Zitate ist Ps 2,7^{LXX} (= Hebr 1,5a; vgl. Apg 13,33b). Es attestiert dem Sohn (und nicht den Engeln) die Sohnschaft aufgrund der Tatsache, dass der Sohn von Gott—seinem Vater—heute gezeugt wurde. Unter Rückgriff auf eine Verheißung an den Davidssohn, wird mittels des zweiten Zitats aus 2 Sam 7,14^{LXX} (= Hebr 1,5b; = 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6) diese gegenseitige Vater- beziehungsweise Sohnschaft bestätigt.

Abstieg und Anbetung durch Engel: Nachdem der Vater den erstgeborenen Sohn vom Himmel her wieder in die bewohnte Erde eingeführt haben wird, sind die Engel Gottes angehalten, ihn nach dem dritten Zitat aus Dtn 32,43^{LXX} beziehungsweise Ps 96,7^{LXX} (= Hebr 1,6b; Ps 97,7) anzubeten.¹² Denn, so lässt der Autor Gott im vierten Zitat aus Ps 103,4^{LXX} sagen (= Hebr 1,7bc; Ps 104,4), er habe seine Engel schließlich (nur) zu Winden und zu Feuerflammen gemacht (vgl. Hebr 10,27; 12,29).

Gerechter Sohn: Wiederum zum Sohn, der diesmal im Vokativ als „Gott“ angesprochen wird,¹³ sagt Gott im fünften Zitat aus Ps 44,7–8^{LXX} (= Hebr 1,8–9; Ps 45,7–8), dass sein Thron ewig Bestand und sein Königreich ein Zepter der Gerechtigkeit habe. Weil der Sohn

¹² Im hebräischen Text steht statt „Engel“ „Götter“ (hebr. **אֱלֹהִים**), was den Rabbinen, so Billerbeck (Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* [6 Bde.; München: Beck, 1926], 3:671–750, 677), Götzen waren; vgl. auch *MTeh* zu Ps 97,7–10 (Zitate und Verweise aus dem *Midrasch Tehilim* folgen: *The Midrash on Psalms* [2 Bde.; YJS 13; übers von William G. Braude; New Haven: Yale University Press, 1959], 2:[141]–142) oder *TPs* zu Ps 97,7.

¹³ Divinität des Christus findet sich auch in anderen neutestamentlichen Texten, nämlich in Röm 9,5; Tit 2,13; Joh 1,1; 20,28; 2 Petr 1,1.

Gerechtigkeit liebte und Ungerechtigkeit hasste, salbte Gott ihn mit Freudenöl vor seinen Gefährten.

Ewig lebender Sohn und vergängliche Schöpfung: Das sechste Zitat aus Ps 101,26–28^{LXX} (= Hebr 1,10–12; Ps 102,26–28) besagt, dass der als „Herr“ angesprochene Sohn zu Beginn die Erde gründete und auch die Himmel sein Werk waren. Beide, Erde und Himmel würden altern, vergehen, zusammengerollt (vgl. Jes 34,4b) und schließlich verwandelt werden; der Sohn jedoch würde bleiben und seine Jahre nicht aufhören.

Sohn zur Rechten Gottes und Engel Diener der Erben: Das Kapitel endet mit dem siebten Zitat aus Ps 109,1^{LXX} (= Hebr 1,13; Ps 110,1), gerichtet an die Engel, denen nicht das Sitzen zur Rechten Gottes (wie dem Sohn) angeboten wurde, bis dass Gott die Feinde des Sohnes als Fußschemel seiner Füße anbiete.¹⁴ Vielmehr sind sie dienende Geister, ausgesandt zum Dienst an denen, die künftig die Errettung erben sollen (Hebr 1,14).

(3) Hebräer 2,1–4

Nachdem im vorangehenden Abschnitt Hebr 1,5–14 der Sohn mit den Engeln verglichen wurde, erfolgt im Übergangselement Hebr 2,1–4 eine erste praktische Applikation des zuvor als *divine speech* präsentierten Herrenwortes an die AdressatInnen. Im nachstehenden Abschnitt Hebr 2,5–18 wird der Autor auf die für sie aus theologischer Sicht unverzichtbare Erniedrigung des Sohnes eingehen.

Das Achten auf das Herrenwort als lebensrettende Notwendigkeit: Das Übergangselement Hebr 2,1–4 stellt zweierlei Arten von Reden einander gegenüber: Einerseits das „Gehörte“ (Hebr 2,1a: τοῖς ἀκουσθεῖσιν) und andererseits das durch die Engel gesprochene „Wort“ (Hebr 2,2a: λόγος). Nur wer auf das gehörte Wort des Herrn achtet, kann dem richtenden und vernichtenden Wort durch die Engel entrinnen. Auf das Gehörte sollen die AdressatInnen (inkl. Autor) aufgrund des in Hebr 1,5–14 Ausgeführten achten (Hebr 2,1a: pronominaler Rückverweis Διὰ τοῦτο), die dort geäußerten Tatsachen der gerechten und ewig währenden Sohn-/Herrschaft sind die Grundlagen ihrer „Errettung“ (Hebr 2,3a und auch Hebr 1,14b: σωτηρία). Der Ursprung dieser Errettung liegt in dem vom Herrn „Gesagten“ (Hebr 2,3b: λαλέω), das von denen

¹⁴ Vgl. auch Mt 22,44; Mk 12,36; Lk 20,42; Apg 2,34; 1Kor 15,25.

ausgeführt („fest“) wurde, die es hörten (Hebr 2,3c: βεβαιώω). Es wurde begleitet von Gottes „Zeichen und Wundern“ (Hebr 2,4a: σημείοις τε καὶ τέρασιν), seinen „Krafterweisen“ (Hebr 2,4a: δύναμις) sowie der Zuteilung des „Heiligen Geistes“ nach seinem Willen (Hebr 2,4b: πνεύματος ἁγίου). Kein „Entrinnen“ (Hebr 2,3a: ἐκφεύγω) gibt es für diejenigen, die nicht auf diese Errettung achten; sie geraten stattdessen unter das Verdikt des durch die Engel gesprochenen Urteilswortes, wonach jede Übertretung und jeder Gehorsam seine bundesgemäße Vergeltung empfängt (Hebr 2,2).

(4) Hebräer 2,5–18

Nachdem im Übergangselement Hebr 2,1–4 das Achten auf das Herrenwort angemahnt worden war, lässt sich der Abschnitt Hebr 2,5–18 auf die notwendige Erniedrigung des Sohnes ein. Sie erfolgt in zwei Denkbewegungen: (1) Im Unterabschnitt Hebr 2,5–9 wird die kurze Erniedrigung des Sohnes unter die Engel dargelegt und (2) im Unterabschnitt Hebr 2,10–18 die Begründung nachgeliefert, dass nämlich diese Erniedrigung der Errettung der Söhne diene. Der Abschnitt Hebr 2,5–18 steht mit seiner Betonung der nur kurzen Erniedrigung des Sohnes unter die Engel, und dessen leidvollen Todes um der Errettung seiner Brüder beziehungsweise Kinder willen, in semantischem Kontrast zum Abschnitt Hebr 1,5–14, der mehrheitlich den erhöhten Ort seiner Herrschaft zur Rechten Gottes im Blick hat.

Kurze und begründete Erniedrigung unter die Engel: Der erste Unterabschnitt Hebr 2,5–9 beginnt mit dem ersten alttestamentlichen Zitat aus Ps 8,5–6.7b^{lxx} (= Hebr 2,6b–8a), welches mit einer exklamatorisch-rhetorischen Frage, die das Erstaunen über Gottes Aufmerksamkeit gegenüber dem Menschen/-sohn ausdrückt (Hebr 2,6b = Ps 8,5 = Ps 144,3), ansetzt. Dieser Mensch wurde durch Gott für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, dann aber mit Herrlichkeit und Ehre bekränzt (Hebr 2,7 = Ps 8,6). Alles unterwarf Gott unter seine Füße (Hebr 2,8a = Ps 8,7b). Psalm 8,7a wird nicht zitiert, sondern wird in Hebr 2,5 in leicht modifizierter Form vorangestellt und identifiziert den im folgenden Zitat erwähnten Menschen als den Sohn. Unter seiner Herrschaft nämlich (und nicht derjenigen der Engel) wurde bereits die künftige „Erde“ (Hebr 1,6; 2,5: οἰκουμένη) „unterworfen“ (Hebr 2,5,8 [dreifach]: ὑποτάσσω im Aorist). Nichts blieb, was ihm nicht unterworfen wäre (Hebr 2,8b)—was jedoch für die AdressatInnen (inkl. Autor) noch nicht sichtbar ist (Hebr 2,8c). Im Gegenteil, sie (inkl. Autor) sehen Jesus,

hier erstmals mit diesem Namen angesprochen, kurz unter die Engel „erniedrigt“ (Hebr 2,7.9: ἐλαττώω), dann aber aufgrund seiner Todesleiden mit Herrlichkeit und Ehre (Hebr 2,9a = Ps 8,6b) bekränzt, damit er durch Gottes Gnade für jeden den „Tod“ (Hebr 2,9 [zweifach].14 [zweifach].15: θάνατος) erfahre (Hebr 2,9).

Zum Zweck der Errettung der Söhne: Der zweite Unterabschnitt Hebr 2,10–18 liefert die Begründung für diese durch Gott initiierte Erniedrigung und Vollendung durch Todesleiden: Sie zielt auf die Söhne, die vom Sohn, dem Anfänger ihrer Errettung (Hebr 1,14; 2,3.10), in die Herrlichkeit geführt werden (Hebr 2,10). Im Auftakt zu einem zweiten alttestamentlichen Zitat wird die Beziehung des Sohnes zu den irdischen Söhnen „genealogisiert“, indem die Geheiligten (Söhne) wie derjenige, der heiligt (Sohn), von demselben (Gott) stammen. Deswegen schämt sich der Sohn nicht, sie „Brüder“ zu nennen (Hebr 2,11.12.17: ἀδελφοί). Deswegen auch will der Sohn den Namen Gottes seinen Brüdern verkündigen und dem Herrn in der Gemeinde lobsingen (Hebr 2,12 = Ps 21,23^{lxx}; Ps 22,23). In einem dritten alttestamentlichen Zitat rühmt sich der Sohn zuversichtlich wegen Gott (Hebr 2,13a = Jes 8,17; 12,2; 2Sam 22,3) und wegen der „Kinder“ (Hebr 2,13.14: παῖδιά), die er ihm gab (Hebr 2,13b = Jes 8,18). Die Voraussetzung der Errettung der Söhne ist die Vernichtung des Teufels,¹⁵ dem Inhaber der Todesgewalt; dies wird in der Fleischwerdung und dem Tod des Sohnes möglich (Hebr 2,14). Damit sollen all diejenigen befreit werden, die in Todesfurcht durch ihr ganzes Leben hindurch Verstrickte in Sklaverei gewesen sind (Hebr 2,15). Denn der Sohn nimmt sich nicht der Engel, sondern des Samens Abrahams an (Hebr 2,16), was ihn verpflichtet, den Brüdern gleich zu werden, um ein barmherziger und treuer Hohepriester im Dienst der Sühne des Volkes vor Gott zu werden (Hebr 2,17). Denn im Erlittenen, als er versucht wurde, vermag er denen zu helfen, die versucht werden (Hebr 2,18).

¹⁵ Der „Teufel“ (auch Verleumder: διάβολος) findet in der Septuaginta insgesamt zweiundzwanzigmal Erwähnung, nie jedoch innerhalb des Pentateuchs. Im Neuen Testament hingegen wird er insgesamt siebenunddreißigmal erwähnt, davon nur einmal im Hebräer.

8.2.3. *Dritte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Intertext*

(1) Hebräer 1,1–4

Unter 8.2.2 (1) wurde gesagt, dass Hebr 1,1–4 insofern den ersten Hauptteil einleitet, als dort von der Rede Gottes am Ende der Tage im Sohn gesprochen wird. Was dieses Reden veranlasste und welche Personen darin involviert sind, gilt es im Folgenden im Licht der narrativen Matrix und auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur zu erörtern.

Anlass: Es stellt sich die Frage, was dieses erneute und alles überragende Reden Gottes durch den Sohn am Ende der Tage erforderlich machte. Aus der Sicht des bis hierher etablierten hermeneutischen Schlüssels weist die narrative Matrix in Richtung Ex 32–34 und damit auf eine Situation kollektiver Sünde aufgrund von Götzendienst. Gestärkt wird diese Sicht durch die beiden Erwähnungen von Sünde am Anfang und Ende des ersten Hauptabschnittes Hebr 1–2 (Hebr 1,3; 2,17), was somit eine Inklusion bildet. Aber auch die insgesamt neunundzwanzigmalige Verwendung des Wortstammes Sünde (ἁμαρτ-)¹⁶ innerhalb des gesamten Hebräers unterstützt diese Sichtweise.

Personen: Die in Hebr 1,1–4 erwähnten Personen sind—neben Gott selbst—die Propheten und der Sohn, außerdem die Väter und die AdressatInnen (hier in 1. Person Plural inkl. des Autors) und schließlich die Engel (Plural).

Propheten und Sohn: In meinem Verständnis werden einander mit „Propheten/Sohn“ implizit Mose und der Sohn gegenüber gestellt (explizit in Hebr 3,1–6).¹⁷ Weshalb nun spricht Hebr 1,1 von „Propheten“ im Plural? Moses selbst wird auch Prophet genannt (z.B. Dtn 34,10; Apg 7,37), er ist jüngster Sohn des dem Stamme Levi angehörigen Amram und der Jochebed, auch ist er Bruder des drei Jahre älteren Leviten Aaron und der ältesten Schwester Mirjam, was Mose zum levitischen Propheten macht (Ex 2,1; 4,14; 6,16–20; 7,7; Num 26,59; 1 Chr 5,29; 23,12–14). In *PesR* 4,2 (Braude, 1:84) sind levitische Propheten diejenigen, die bei der Errettung der zwölf Stämme, des Vol-

¹⁶ Hebräer 1,3; 2,17; 3,13.17; 4,15; 5,1.3; 7,26.27; 8,12; 9,26.28 [zweifach]; 10,2.3.4.6.8.11.12.17.18.26 [zweifach]; 11,25; 12,1.3.4; 13,11.

¹⁷ Von dieser Annahme ging auch Friedrich Bleek (*Der Brief an die Hebräer*, 1/1:17–18) aus.

kes, als Werkzeug dienten, als deren erstes Mose und deren letztes Elia als der *Moses redivivus* gilt (Mal 3,22–24). Dabei ist offensichtlich, dass der Autor des Hebräers von dem Sohn als dem letzten, heilswirkenden Werkzeug Gottes in der Linie dieser genannten Propheten ausgeht,¹⁸ weil Gott durch ihn zu den AdressatInnen in der Endzeit spricht (Hebr 1,2a). Wenn demnach der Sohn den levitischen Propheten gegenüber gestellt wird, verstehe ich diese Absetzung des neutestamentlichen Sohnes gegenüber den alttestamentlichen Propheten nur in dem Sinn überbietend, als dass seine Geburt und Einführung göttliche und notwendige Maßnahme am *Ende der Tage* ist. Als präexistent und bei der Schöpfung mitwirkend (Hebr 1,2c; vgl. Joh 1,3) und seitdem alles durch sein Wort tragend (Hebr 1,3a), verfügt er über alle Prädikate des am Ende der Tage erwarteten gesalbten¹⁹ (gr. Χριστός;²⁰ hebr. מָשִׁיחַ) Priesterkönigs. Der Sohn steht somit am Anfang dieser prophetischen Linie aber auch an deren Ende, er wird von Mose selbst angekündigt als: „Einen Propheten wie mich wird euch Gott aus euren Brüdern erwecken“ (Apg 7,37).

Mit ähnlichen Prädikaten, und am Anfang sowie am Ende der Linie stehend, ist auch der Messias in einem Abschnitt einer rabbinischen Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* versehen, so heißt es:

What is meant by *in Thy light do we see light*? What light is it that the congregation of Israel looks for as from a watchtower? It is the light of the Messiah, of which it is said *and God saw the light that it was good* (Gen 1,4). This verse proves that the Holy One, blessed be He, contemplated the Messiah and his works before the world was created, and then under His throne of glory put away His Messiah until the time of the generation in which he will appear. (*PesR* 36,1 [Braude, 2:677])

¹⁸ Auch wenn der Sohn im weiteren Text des Hebräers nicht als „Prophet“ bezeichnet wird, ist dieses Konzept einer Rückkehr des erwarteten Propheten Jesus gleich dem Mose im Neuen Testament bekannt, so etwa in Apg 3,22–23, wo die Ankündigung des Mose aus Dtn 18,15.18–19 christologisch gedeutet wird: „Mose hat schon gesagt: ‚Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, aus euren Brüdern erwecken, gleich mir. Auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch reden wird. Es wird aber geschehen: jede Seele, die auf jenen Propheten nicht hören wird, soll aus dem Volk ausgerottet werden‘“ (Apg 3,22–23).

¹⁹ Nach alttestamentlichem Verständnis waren nur Propheten, Priester und Könige Empfänger einer Salbung.

²⁰ Hebräer 3,6.14; 5,5; 6,1; 9,11.14.24.28; 10,10; 11,26; 13,8.21.—Das in Hebr 1,5b verwendete Zitat aus 2 Sam 7,14^{lxx} (= 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6) galt zusammen mit 1 Sam 2,10 als die relevante alttestamentliche und messianisch gedeuteten Stelle. Mit dem Erscheinen des Erlösers verband das Volk Israel nicht zuletzt die Vorstellung von der Wiederherstellung des jüdischen Königreichs (Haus David) und der Wiedererrichtung des Tempels, verbunden mit Frieden für die Juden und die ganze Welt.

Wie schon im Hebräer fand demnach auch in rabbinischen Trosthomilien nach *Tischa be-Aw* das Thema des erwarteten Messias auffallend breite Entfaltung—ja, es gehört geradezu konstitutiv zum Fasttag des *Tischa be-Aw*, weil an ihm—wie gesagt wurde (s. 5.5.2; 5.5.3 [2])—dieser Messias geboren würde, um die ursprünglichen Bundesverhältnisse so wieder herzustellen, dass sie für ewig bleiben würden (Hebr 1,5a; 5,5b; *yBer* 2,4,5a; *PesR* 33,6 [Braude, 2:641]; *MTeh* zu Ps 2,7²¹).

Um die Wesens- und Werkbeschreibung des Sohnes beziehungsweise seinen Ort besser zu verstehen, vergegenwärtige man sich die narrative Matrix in Ex 32–34: Derjenige, durch den Gott zum Volk spricht, ist dort einerseits Mose und im Hebräer andererseits der Sohn (Hebr 1,2a). Folgerichtig empfängt Mose zweimal Gottes Wort in Form der in den Bundestafeln eingeschriebenen Bundesgesetze, während seines zweimal vierzig Tage und Nächte dauernden Aufenthalts auf dem Sinai (Ex 24,12–32,14; 32,31–34,28), dem Himmel (vgl. Neh 9,13). Dort, im Himmel, leistet Mose zunächst Fürbitte für das sündig gewordene Volk, das sonst von Gott aufgrund seiner Sünde vernichtet worden wäre (Ex 32,7–14). Wegen dieser Sünde des Volkes wird Mose aufgefordert, ins Lager hinabzusteigen (Ex 32,7). Mose fordert diejenigen auf, die für den Herrn sind, an seine Seite zu kommen, es sind dies seine Stammesgenossen, die Leviten (Ex 32,26). Mose besteigt den Sinai (Himmel) ein zweites Mal und es gelingt ihm, „Sühne“ zu erwirken (Ex 32,30: ἐξιλάσσομαι; vgl. Ps 106,23), was zur besagten Bundesperneuerung führt (Ex 32,31–34,28). Nach dieser freiwillig erwirkten Sühne in der Gegenwart Gottes „glänzt“ Moses Angesicht für alle ersichtlich (Ex 34,29b.30a.35a: δοξάζω; vgl. auch *TO* und *TNfi* zu Ex 34,29–30.35). Wie bei Mose ist der Ort des sühnenden Wirkens des Sohnes der Himmel, genauer: er sitzt zur Rechten Gottes (Hebr 1,3b). Wie bei Mose manifestiert sich Gottes Herrlichkeit im Sohn (Hebr 1,3a: τῆς δόξης). Die Leviten werden als Lohn für ihre Entscheidung, in der Situation der ersten kollektiven Sünde auf der Seite Gottes gestanden zu haben, Erben und somit Eigentum Gottes, sie lösen dadurch das noch geltende Gesetz des Erstgeburtsopfers ab und sühnen hinfort als stellvertretende Erstgeburt durch ihren Gottesdienst am Zelt—wie auch der erstgeborene Sohn (Hebr 1,6a)—die Sünden des Volkes, bevor dieses sich Gott nähert (Num 3,12; 8,14–19; Dtn 10,8–9). Sie treten damit in die Amtstradition des levitischen Propheten Mose, der für sein freiwilliges Handeln

²¹ Wie in Hebr 1 wird in *MTeh* Ps 2,7 unter anderem auch mit Ps 110,1 verbunden und messianisch interpretiert [Braude, 1:40–41].

im Interesse Gottes und seines Volkes in besonderer Weise in Gottes Gunst steht, weshalb dieser seinen Namen kennt (Ex 33,17). Aus gleichen Gründen erbt der Sohn in Analogie zum levitischen Propheten einen vorzüglicheren Namen²² (Hebr 1,4b), und überhaupt ist er Erbe aller Dinge (Hebr 1,2b).

Engel und Sohn: Weshalb nun wird der Sohn mit den Engeln verglichen, freilich als der Erhabenere (Hebr 1,4a) und diesen gegenüber auch einen vorzüglicheren Namen ererbt habend (Hebr 1,4b), zumal im gesamten Neuen Testament die Erhabenheit des Sohnes über die Engel vorausgesetzt wird? Auch hier ist es wichtig, auf die narrative Matrix in Exodus zu rekurrieren, sie zeigt die mögliche Funktion der Engel in Hebräer an, so schreibt Adele Reinhartz:

The angel is not only a medium of divine assistance in the exodus process but also reflects the state of Israel's relationship with God. The divine speech continues: „Go up to a land flowing with milk and honey; but I will not go up among you, or I would consume you on the way, for you are a stiff-necked people“ (Ex 33,3). *The angel's presence signifies God's absence*; it is both the reminder of God's wrath in the aftermath of Israel's construction of the golden calf and the means through which God protects Israel from the consequences of divine anger. (Hervorhebung nicht im Original)

The role of the angel and the basis of his authority are also clarified by God. In Ex 23,20–22, God promises to send: „an angel in front of you, to guard you on the way and to bring you to the place that I have prepared. Be attentive to him and listen to his voice; do not rebel against him, for he will not pardon your transgression; *for my name is in him*. But if you listen attentively to *his voice* and do *all that I say*, then I will be an enemy to your enemies and a foe to your foes.“ (Hervorhebung im Original)

²² Zitate und Verweise aus der *Pesiqta deRav Kahana* folgen: *Die Pesikta des Rab Kahana: Das ist die älteste in Palästina redigierte Haggada* (Bibliotheca Rabbinica 5; übers. von August Wünsche; Nachdr. von 1880; Hildesheim u. s. w.: Olms, 1993); Aus der letzten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* findet sich gleichsam eine Anspielung auf den Namen des Messias: „R. Levi hat gesagt: In der Zukunft wird Gott sechs Dinge erneuern, nämlich Himmel und Erde, Herz und Geist, den Namen des Messias und den Namen Jerusalems. Himmel und Erde, woher lässt sich das beweisen? Aus Jes 65,17: ‚Denn siehe, ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.‘ Herz und Geist, woher lässt sich das beweisen? Aus Ez 36,26: ‚Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist.‘ Der Name des Messias, woher lässt sich das beweisen? Aus Ps 72,17: ‚Sein Name dauert ewiglich; [...]‘ Und der Name Jerusalems, woher lässt sich das beweisen? Aus Jes 62,2: ‚Und er benennt dich mit einem neuen Namen.‘ R. Levi hat gesagt: Wohl der Stadt, deren Name wie der Name des Königs ist (d. i. die den Namen des Königs führt) und wohl dem König, dessen Name sowie der Name Gottes im Himmel ist!“ (*PesK* 22 [Wünsche, 210]).

The angel's role therefore is not limited to protection and geographical direction but includes authority of the sort, which requires Israel's obedience. Listening to the angel's voice is the equivalent of doing God's will. The basis of the angel's authority is God's claim that „my name is in him“ (כִּי שְׁמִי בַקְרָבוֹ; Ex 23,21). It is the angel's possession *of* the divine name that allows him to act *in* God's name, as God's representative and ambassador.²³

Der Engel in Exodus ist demnach Konsequenz und Manifestation der Abwesenheit und des Zornes Gottes aufgrund des Götzendienstes mit dem goldenen Kalb. Er ist aber auch Träger des Namens Gottes, Führer des Moses und des Volkes auf dem Weg ins verheißene Land (Ex 32,34; 33,1–4). Als „Hypostase“ Gottes auf Erden ist er ausgerüstet mit göttlicher Autorität, der Gehorsam gebührt. In ähnlicher Weise verstehe ich die Funktion der Engel in Hebr 1–2, nämlich als Manifestation von Gottes Abwesenheit und dessen Zorn über die kollektive Schuld durch den Götzendienst. In der Exoduserzählung ist der Engel (Singular) Mose hierarchisch übergeordnet; in Hebr 1,4 sind die Engel (Plural) dem Sohn untergeordnet. Weshalb erachtet der Autor eine Umkehrung der Hierarchie, eine „Relativierung“ der Autorität der Engel gegenüber den AdressatInnen für notwendig?

Aus der Erzählung der zehnten Plage in Ex 11–12 wissen wir, dass Gott aller Erstgeburt im Land Ägypten mit dem Tod droht. Diese Bedrohung schließt nicht nur die Erstgeburt der Ägypter, sondern auch die Erstgeburt Israels²⁴ mit ein (Ex 4,22–23; 12,12). Der einzige wirkliche Schutz davor ist das Blut des Pessachlammes, wodurch sie am Tag der Gesetzesvollstreckung die zehnte Plage durch den „Verderber“, einen Engel, überleben (Ex 12,23; Hebr 11,28b: ὁ ὀλοθρευτής). Ein zweites Mal, ausgehend vom Zorn Gottes, befindet sich das Volk nach der Sünde des goldenen Kalbes in Todesgefahr (Ex 32,10). Nach dem Bundesgesetz sollen die des Götzendienstes Überführten des Todes sein (Ex 22,19). Die Todesgefahr ist demnach aus der narrativen Logik heraus real. Dem fürbittenden Einstehen des Mose verdankt das Volk, dass Gott von seinem Vernichtungsplan ablässt (Ex 32,11–14). Aus der Nacherzählung dieses Götzendienstes in Dtn 9,1–29, besonders die Verse 16–

²³ Adele Reinhartz, *Why ask my name? Anonymity and identity in biblical narrative* (New York u. s. w.: Oxford University Press, 1998), 157.

²⁴ Weshalb diese Passagen in der Synagoge nicht gelesen werden durften (Rav Michel Birnbaum-Monheit, im Rahmen der Übung „Jakob und Esau—die Geschichte eines Doppelgängers“, Institut für Jüdische Studien, Universität Basel, Sommersemester 2002, 07.05.2002).

19, erfahren wir, wie Mose selbst sich im Moment des Zornes Gottes fürchtete:

Und ich sah, und siehe, ihr hattet gegen den Herrn, euren Gott, gesündigt. Ihr hattet euch ein gegossenes Kalb gemacht. Ihr wart schnell von dem Weg abgewichen, den der Herr euch geboten hatte. Da fasste ich die beiden Tafeln und warf sie aus meinen beiden Händen und zerbrach sie vor euren Augen. Und ich warf mich vor dem Herrn nieder wie das erste Mal vierzig Tage und vierzig Nächte—Brot aß ich nicht, und Wasser trank ich nicht—wegen all eurer Sünden, die ihr begangen hattet, indem ihr tatet, was in den Augen des Herrn böse war, ihn zu reizen. Denn ich fürchtete mich vor dem Zorn und dem Grimm [Dtn 9,19 zit. in Hebr 12,21], mit dem der Herr über euch erzürnt war, so dass er euch vernichten wollte. Und der Herr erhörte mich auch dieses Mal. (Dtn 9,16–19)

In Hebr 12,21 finden wir diese Aussage der Furcht Mose aus Dtn 9,19 zitiert. Dieser bedrohlichen Situation widmet rabbinische Literatur im Zusammenhang mit *Tischa be-Aw* große Aufmerksamkeit. Als anschauliches Beispiel sei eine rabbinische Interpretation von Dtn 9,19 aus *PesR* 10,9 angeführt (vgl. auch *ShemR* 42–43 zu Ex 32,7.11 [Wünsche, 293–307];²⁵ *TanB* 9,3,13 zu Ex 32,1 [Bietenhard, 1:409–410];²⁶ *PesK* 32 [Wünsche, 294]; *PRE* 45 [Börner-Klein, 614–618];²⁷ *TPsJ* zu Dtn 9,19):

When they made the golden calf, the angels came bringing accusations against them. Then it was that Moses said: *For I was in dread of the (angels of) anger and hot displeasure* (Dtn 9,19 [zit. in Heb 12,21]). It was then also that Moses rose up forthwith, girded his loins with prayer and speaking in defense of Israel, sought mercy of the Holy One, blessed be He. [...] Moses meant: Master of the universe, I know that they deserve death, in keeping with what thou didst say to me: *He that sacrificeth unto the gods ... shall be utterly destroyed* (Ex 22,19). Nevertheless, I beseech Thee, deliver them from the destroying angels. Remember the merit of the Fathers: *Remember Abraham, Isaac, and Israel, Thy servants to whom Thou didst swear by Thine own self* (Ex 32,13). (*PesR* 10,9 [Braude, 1:185–186])²⁸

²⁵ Zitate und Verweise aus *Shemot Rabba* folgen: *Der Midrasch Schemot Rabba: Das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose* (Bibliotheca Rabbinica 3; übers. von August Wünsche und bearb. von J. Fürst und O. Straschun; Nachdr. von 1880; Hildesheim u. s. w.: Olms, 1993).

²⁶ Zitate und Verweise aus *Tanhuma* folgen: *Midrasch Tanhuma B: R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jellammedenu* (2 Bde.; JudChr 5–6; übers. von Hans Bietenhard; Bern u. s. w.: Lang, 1980–1982).

²⁷ Zitate und Verweise aus *Pirke deRabbi Eli'ezer* folgen: *Pirke de-Rabbi Elieser: Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852* (Studia Judaica 26; übers. von Dagmar Börner-Klein; Berlin u. s. w.: de Gruyter, 2004).

²⁸ Zitate aus *Devarim Rabba* folgen: *Der Midrasch Debarim Rabba: Das ist die haggadi-*

Es zeigt sich, dass der „Zorn“ und der „Grimm“ hypostasiert als Engel (Plural) und Gesetzesvollstrecker in bedrohlicher Weise Mose und dem Volk Gottes gegenübertreten. Um zu meiner Frage zurückzukehren: Ich gehe davon aus, dass wir in Hebr 1–2 einer alten Tradition auf die Spur kommen, die wir nicht nur aus jüngeren rabbinischen Homilien kennen, sondern im Buch Exodus bereits angelegt finden. In ihr sieht sich das Volk nach dem Götzendienst mit dem goldenen Kalb durch Gerichtsenkel, Hypostasen von Gottes „rechtmäßigem“ Zorn und Grimm, in seinem Leben bedroht. Um diese von den Engeln ausgehende Bedrohung dürfte die Hörschaft gewusst haben (vgl. z.B. 1 Hen 66,1, Apg 7,38.53 und Gal 3,19, in der Engel als Gesetzesübermittler und somit auch als Gesetzesvollstrecker verstanden wur-

sche Auslegung des fünften Buches Mose (Bibliotheca Rabbinica 3; übers. von August Wünsche und bearb. von J. Fürst und O. Straschun; Nachdr. von 1880; Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993): „R. Chija bar Abba sagte: Als Gott zu Mose in der Veste (im Himmel) sagte: ‚Auf! steige eilends hinab von diesem Berge,‘ da hörten es die fünf Würgengel und wollten ihm Schaden zufügen, nämlich: **זא** der Zorn, **וחימה** der Grimm, **קצר** die Wuth, **משחית** das Verderben und **ומכלה** die Vertilgung. Als aber Mose das Verdienst (die Tugend) der drei Altväter erwähnte, wie es heißt Ex 32,13: ‚Gedenke an Abraham, Jizchak und Israel, deine Knechte,‘ nahmen die Wuth, das Verderben und die Vertilgung die Flucht, und es blieben nur die zwei harten, der Zorn und der Grimm, übrig. Da sprach er vor Gott: Herr der Welt! ich habe drei erwähnt (in Erinnerung gebracht) und drei sind davongeflohen, beharrst du noch auf dem Zorne? Woher lässt sich das beweisen? Aus Ps 7,2: ‚Auf! Ewiger, mit deinem Zorn.‘ Siehe, da stand Gott mit dem Zorn auf. Und woher lässt sich beweisen, dass Mose mit dem Grimm bestanden hat? Wie es heisst Ps 106,23: ‚Wenn nicht Mose, sein Erwählter, vor den Riss getreten wäre, um seinen Grimm zu wenden vom Verderben.‘ Mose stieg hierauf von der Veste (vom Himmel) herab mit den Bundestafeln in seiner Hand und er zerbrach sie nicht eher, als bis er mit seinen Augen (die That) gesehen. Woher lässt sich das beweisen? Es heißt Ex 32,19: ‚Und es geschah, als er dem Lager nahte und das Kalb sah‘ u.s.w. In dieser Stunde entbrannte der Zorn Moses und er warf die Tafeln aus seiner Hand. Gott sprach zu ihm: Mose, du wolltest mir nicht glauben, dass sie sich ein Kalb gefertigt hätten, wie es heißt daselbst V. 8: ‚Sie sind bald abgewichen von dem Wege, den ich ihnen geboten.‘ Die Rabbinen sagen: Deshalb beeilte sich Mose, um etwas Verdienstliches für die Israeliten vorzubringen, weil Gott ihm gesagt hatte: ‚Den ich ihnen geboten.‘ Herr der Welt! sprach er vor ihm, mir ist es geboten worden, habe ich vielleicht das Gebot übertreten? Ihnen ist es nicht geboten worden und sie haben es nicht gewusst. Mose, sprach Gott zu ihm, ihnen wäre es nicht geboten worden? Nein! antwortete Mose. Hast du denn auf dem Sinai etwa gesagt: Ich bin der Ewige, euer Gott! Das hast du nicht gesagt, sondern Ex 20,2: ‚Ich bin der Ewige, dein Gott.‘ Hast du denn gesagt: Ihr sollt keine fremden Götter haben? Das hast du nicht gesagt, sondern: ‚Du sollst keine fremden Götter haben.‘ Das ist der Sinn der Worte: ‚Ewiger Gott, verdirb nicht dein Volk und dein Erbtheil‘ Mose ließ keinen Winkel im Himmel, sagte R. Chija bar Abba, in welchem er sich nicht hingeworfen hätte. Und was sprach er? Was kann der Mund noch vorbringen“ (*DevR* 3 zu Dtn 9,1 [Wünsche, 48–49]).

den).²⁹ Aber wie im Falle der zehnten Plage hat Gott für sein Volk in gnädiger Weise vorgesorgt, obwohl es sich hier im Gegensatz zum Auszug versündigte. Deshalb wohl erachtet der Autor es für notwendig, den Sohn als denjenigen zu vermitteln, der mit mehr Autorität als die Engel ausgestattet ist.³⁰

(2) Hebräer 1,5–14

Unter 8.2.2 (2) wurde gesagt, dass der Abschnitt Hebr 1,5–14 die gerechte und ewig währende Sohn-/Herrschaft des Erhöhten gegenüber der Dienerschaft der Engel hervorhebt. Was diese Sohn-/Herrschaft beinhaltet, gilt es im Folgenden aus der Sicht der alttestamentlichen Zitate und ihrem Kontext und auf dem Hintergrund der narrativen Matrix zu erörtern.

Berücksichtigt man den Kontext der jeweiligen Zitate, eröffnet sich ein neuer Interpretationsakzent: Gottes universale Überlegenheit (Ps 97; 104), die nachhaltige Vergeltung gegenüber seinen und seines Volkes Feinden wird hervorgehoben (Dtn 32,1–43; Pss 2; 102). Garantiert wird diese Ruhe vor den Feinden durch die Erwählung Salomos, des Sohnes des König Davids (bzw. eines ungenannten Königs) und der Zusage des ewigen Bestandes seines gerechten Throns (2Sam 7,1–16 = 1Chr 17,1–14; 22,7–10; 28,2–7; Pss 45; 110). Von besonderer Bedeutung ist dabei die Kombination des Zitates aus Ps 2,7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt,“ mit dem Zitat aus 2Sam 7,14 in Hebr 1,5: „Ich werde sein Vater sein, und er wird mein Sohn sein.“ Psalm 2,7b findet sich im Neuen Testament neben Hebr 1,5 und Hebr 5,5 nur noch in Apg 13,33. Wie gesagt, soll nach rabbinischer Auffassung, der Messias an *Tischa be-Aw* geboren werden (s. 8.2.3 [1]). Dieser „Sohn“ (auch Nachkomme), wie es in Hebräer heißt, wird durch das zweite Zitat aus 2Sam 7,14 mit dem Nachkommen Davids in Verbindung gebracht. Es ist nun dieser für die Endzeit angekündigte Nachkomme Davids, welcher der Messias ist und gerade im Blick auf seine Macht gegenüber

²⁹ Harold W. Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 64–65 mit Anm. 27–29) listet diesbezüglich noch weitere Quellen auf.

³⁰ In biblische Erzählungen sekundär Engel einzufügen, war nach Peter Schäfer (*Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* [SJ 8; Berlin u.s.w.: de Gruyter, 1975], 43–51, [73], 220–222) beginnend mit der nachexilischen bis zur rabbinischen Literatur eine typische Tendenz, besonders war sie in der Sinaiperikope ausgeprägt.

Feinden nicht nur als „Extension“ sondern gar als „Amplifikation“ des einstigen König David und seiner Errungenschaften gilt.

Feinde: In Hebr 1,13 treten neu die „Feinde“ auf die Bühne der narrativen Welt—wer sind sie? Im Licht der erweiterten narrativen Matrix sind die Feinde zunächst einmal die Ägypter. Mit Zeichen und Wundern wurde Israel aus diesem Land geführt (z. B. Dtn 4,34; Apg 7,36). Daneben gibt es aber noch die sechs beziehungsweise sieben größeren Nationen, die Bewohner des verheißenen Landes, die Gott zu vertreiben versprochen hat. Es sind dies: die Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Hewiter und Jebusiter (Ex 3,8.17; 33,2; 34,11) und die Girgasiter (Dtn 7,1; Jos 3,10; 24,11). Schutz vor Feinden ist fester Teil des Bundessegens, der allerdings nur bei Bundestreue garantiert ist, ansonsten werden eben diese Feinde zur Lebensbedrohung (s. 8.2.3 [1]). Die Bundesverheißung der Landgabe durch Feindesvertreibung, erwähnt in den Segenskatalogen, wandelt sich entsprechend den Fluchkatalogen bei Bundesbruch ins Gegenteil: Der Verlust des Landes und die Bedrohung durch die Feinde ist in den für *Tischa be-Aw* relevanten Lesetexten—wie gezeigt wurde—aber auch bei Philo ein konstitutives Motiv (s. 6.10; 6.11: Lev 26, Dtn 4,25–40; 28; Jer 8,13–9,23; Philo, *Praem.* 137–140).

Voraussichtlich zeigt die pejorative Referenz zu „Esau“, dem Edomiter in der Schwesterperikope (Hebr 12,16) bereits—wie in rabbinischen Texten üblich—den aktuellen Feind, das gottlosen Rom an. Dies nicht zuletzt, weil Gott seinem Volk in Ex 32,34 nach der Sünde mit dem goldenen Kalb einen „Tag der Heimsuchung“ in der Zukunft ankündigt.³¹ Als Beispiel eines historischen Feindeskatalogs einschließlich Rom sei aus einer Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* zitiert (vgl. auch *PesK* 17; 19³²):

But where in connection with the creation of the world do you find a verse, which speaks of the kingdoms' oppression of Israel and of the redeemer, the king Messiah? *In the beginning God created ... Now the Land was waste and desolate; and darkness was upon the face of the abyss; and the spirit of God moved upon the face of the waters* (Gen 1,1–2). In the word *waste* there is an intimation of the kingdom of Babylon, (after whose invasion of the

³¹ Munk, *The call of the Torah*, 2:464: „And on the day that I make My account (Ex 32,34). No punishment comes upon Israel in which there is not a little of the punishment for the sin of the Golden Calf (*Rashi*).“

³² In *PesK* 17 wird die Überwindung des Feindes mittels Zitierung von Gen 14,20 beschrieben und zeigt damit Gottes Einlenken in die Vergebung an, *PesK* 19 zählt alternative Feinde auf, „Heiden“, „Feinde“, „Ammoniter“, „Moabiter“, „Edom“ und „Esau“ (Wünsche, 180, 192–198).

Land of Israel) it was said „I beheld the Land, and lo, it was waste“ (Jer 4,23). And in the word *desolate* is an intimation of the kingdom of Media, of whose minions it was said „They brought desolation to Haman“ (Est 6,14). In the word *darkness* is an intimation of the kingdom of Greece whose decrees were darkly cruel as, for example, „Write on the horn of an ox that ye have no portion in the God of Israel.“ In the words *upon the face of the abyss* is an intimation of the abysmally wicked kingdom of Edom. When David envisioned the four kingdoms and saw with what might they would come and reduce Israel to servitude, aghast, he said: *Thou hast made me to see many and sore troubles*. By *many troubles* he meant at least two kingdoms, namely, Babylon and Media; by *sore troubles* he meant the two other kingdoms, namely, Greece and Rome. *Thou ... wilt quicken me again, and bring me up again from the abysses of the earth* (Ps 71,20). In saying *Thou ... wilt quicken me*, David was referring to Israel's deliverance from the first kingdom—from enslavement by Babylon. In saying *Thou ... wilt quicken me again*, he was referring to deliverance from the second—from enslavement by Media. In saying *Thou ... wilt bring me up*, he was referring to deliverance from the third—from enslavement by Greece. In saying *Thou ... wilt quicken me up again from the abysses of the earth*, he was referring to wicked Edom (—Rome). (PesR 33,6 [Braude, 2:641–642])

Abstieg: Wie bei Mose (Ex 32,7) ist der Abstieg des Sohnes vom Himmel in die bewohnte Erde (Hebr 1,6a) und deren Rückkehr dorthin (Ex 32,31; Hebr 1,13) notwendige Konsequenz der Sünde des Volkes und Voraussetzung für eine Bundesperneuerung. Ziel dieses Abstiegs ist es, die als Konsequenz der Sünde evozierte Lebensbedrohung durch die Feinde zu bannen; die Feinde werden dem Sohn durch Gottes Eingreifen zum Fußschemel (Hebr 1,13). Effektiv gegen sie ist der Sohn, weil sein erwähltes Königreich durch zwei Attribute qualifiziert ist: demjenigen der Gerechtigkeit (Hebr 1,8b.9) und demjenigen der Ewigkeit (Hebr 1,8a.10–12).

Gerechter und ewiger Sohn: Wie kommt der Sohn zu diesen Qualifikationen? Unter 8.2.3 (1) wurde beschrieben, wie Mose durch sein fürbitendes und sühnendes Verhalten im Sinne des Bundes und im Interesse des todgeweihten Volkes vor Gott zu besonderer Ehre gelangt und dieser seinen Namen kennt (Ex 33,17). Der Sohn, so wurde dort gesagt, erbt aus denselben Gründen nicht nur einen vor den Engeln vorzüglicheren Namen (Hebr 1,4b), sogar Divinität wird ihm attestiert (Hebr 1,8a.9b), wie übrigens auch Mose (*MTeh* zu Ps 45,4–8 [Braude, 1:453]; *PesK* 32 [Wünsche, 291–300]).

Rabbinische Homilien zu *Tischa be-Aw* zitieren oftmals Psalm 45,7–8 (= Hebr 1,8–9). Gerechtigkeit liebend und dafür mit Freudenöl vor sei-

nen Genossen gesalbt (Ps 45,8) wurde in *PesK* 16 einmal mehr Abraham für sein Ringen im Interesse der Sodomiten, aber auch der Prophet Jesaja, der sich trotz des Schicksals von Amos und Micha zu den Israeliten senden ließ, in *PesR* 29/30A,4–5 (Braude, 2:576–577) und *PesR* 33,3 werden die in Ps 45,8 aufgeführten Eigenschaften außerdem noch Aaron zugesprochen (s. 8.1), in den *Targumim* wie in Hebr 1,8–9 dem Messias,³³ als repräsentatives Beispiel sei aus *PesK* 16 zitiert (vgl. auch *WaR* 10 zu Lev 8,1 [Wünsche, 63–64]³⁴).

„Du liebest Gerechtigkeit und hassest Frevel; darum salbte dich Gott, dein Gott mit Wonneöl vor deinen Genossen“ (Ps 45,8 [zit. in Hebr 1,9]). Diesen Vers legte R. Asarja im Namen des R. Acha auf unsren Vater Abraham aus. Du findest: Bevor Gott die Sündfluth über die Sodomiten brachte, sprach Abraham vor Gott: Herr der Welten! du hast geschworen, nie wieder eine Fluth in die Welt zu bringen s. Jes 54,9: „Wie bei den Gewässern Noachs soll es mir sein, da ich geschworen, dass die Wasser Noachs nicht wieder die Erde überschwemmen sollen,“ denkst du vielleicht: eine Wasserfluth will ich nicht bringen, aber eine Feuerfluth will ich bringen? Wie willst du den Schwur umgehen? Es heißt Gen 18,25 „Fern sei von dir, dergleichen zu thun!“ R. Levi hat gesagt: „Sollte der Richter der ganzen Erde nicht Gerechtigkeit üben?“ [...] d.i. wenn du das Recht (die strenge Gerechtigkeit) suchst, so kann die Welt nicht bestehen, und wenn du den Bestand der Welt willst, so kann das Recht nicht bestehen. Wie willst du den Strick an beiden Enden fassen? Du willst, dass die Welt bestehe und du willst auch das wahre Recht; wenn du nicht ein wenig (von dem Rechte) nachlässest, so kann die Welt nicht bestehen. Gott antwortete: „Du liebest Gerechtigkeit“ d.i. weil du meine Geschöpfe zu rechtfertigen liebest [...], „und hassest Frevel“ d.i. weil du es hassest, sie für schuldig zu erklären, „daraus hat Gott, dein Gott dich mit Wonneöl gesalbt vor deinen Genossen.“ (*PesK* 16 [Wünsche, 171–172])

³³ Strack und Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3:679: „Der 45. Psalm wird in der rabbinischen Literatur gedeutet auf die Söhne Qorachs, auf Mose, auf Ahron u. auf Salomo; [...]. Daneben geht die messianische Deutung einher, deren Hauptvertreter der Targum ist. Targ Ps 45,3ff.: [...]. Der Geist der Prophetie ist auf deine Lippen gelegt, darum hat dich Jahve gesegnet in Ewigkeit. [...]. Höre, Gemeinde Israel, die Tora seines Mundes u. schaue an seine Wunderwerke u. neige dein Ohr zu den Worten der Tora u. vergiss die schlimmen Taten der Gottlosen deines Volkes u. das Götzenhaus, dem dein Vaterhaus gedient hat.“

³⁴ Zitate und Verweise aus *Wayikra Rabba* folgen: *Der Midrasch Wayikra Rabba: Das ist die haggadische Auslegung des dritten Buches Mose* (Bibliotheca Rabbinica 5; übers. von August Wünsche und bearb. von J. Fürst; Nachdr. von 1880; Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993).

(3) Hebräer 2,1–4

Unter 8.2.2 (3) wurde gesagt, dass Hebr 2,1–4 die HörerInnen ermahnt, auf das Herrenwort zu achten. Im Folgenden gilt es zu erörtern, was dieses Wort aus der Sicht der narrativen Matrix meinen könnte.

Auf Herrenwort der vergangenen Rettung(en) achten: Der pronominale Rückverweis in Hebr 2,1a bezieht sich auf die unter 8.2.3 (2) dargelegte Superiorität der Herrschaft des Sohnes über derjenigen der Feinde. Daran schließt sich in Hebräer insgesamt siebenmal eine Verheißung der Errettung an.³⁵ In der Septuaginta findet sich der Begriff einzig in Ex 14,13 und Ex 15,2 und steht explizit im Zusammenhang mit Gottes Errettung Israels aus Ägypten und vor den Ägyptern, die ihnen in feindlicher Absicht nach dem Auszug nachstellen. Diese Errettung Israels aus Ägypten begann, wie wir aus der erweiterten narrativen Matrix wissen, mit den „verbalen Forderungen“ des Mose gegenüber dem Pharao (Ex 5–12^{LXX}; Hebr 2,3b: λαλέω) im Auftrag „Gottes“³⁶ (in Exodus^{LXX} wie in Hebr 2,3b meistens: κύριος). Aufgrund des „gehorsamen“ Handelns der Israeliten entsprechend der Anweisungen des Mose (Ex 12–14^{LXX}; Hebr 2,3c: βεβαιώω) wurde der Auszug aus Ägypten unter der wundersamen Intervention Gottes möglich, durch „Zeichen und Wunder“ nämlich (z.B. der *Sidra* Dtn 4,32–38^{LXX}; 7,19^{LXX}; 26,8^{LXX}; Apg 7,36; Hebr 2,4a: σημείοις τε καὶ τέρασιν) „Krafterweise“ (Ex 7,4^{LXX}; 12,41.51^{LXX}; Hebr 2,4a: δύναμις) sowie durch das Wirken seines „Geistes“ (Ex 15,8.10^{LXX}; Hebr 2,4b: πνεῦμα). Die „gehörten Dinge“ (Hebr 2,1a: τοῖς ἀκουσθεῖσιν) beziehen sich auf diese Befreiung aus Ägypten und haben die Funktion (Hebr 2,4), die gegenwärtig von Feinden Bedrohten an vergangene Rettungen zu erinnern (Hebr 2,1a: προσέχω: wörtlich „hin-halten“). Im Licht intertextueller Lektüre ist ein Verständnis

³⁵ Sechsmal bezieht sich σωτηρία auf die hier erwähnte und angebotene Errettung (Hebr 1,14; 2,3.10; 5,9; 6,9; 9,28) und einmal auf die Errettung des Hauses Noah (Hebr 11,7).

³⁶ Schon Michael Bachmann („... gesprochen durch den Herrn“ [Hebr 2,3]: Erwägungen zum Reden Gottes und Jesus im Hebräerbrief,“ *Bib.* 71/3 [1990]: [365]–394) wollte die Referenz „διὰ τοῦ κυρίου“ in Hebr 2,3 auf Gott und seinen Kontext Hebr 2,1–4 auf das Alte Testament hin bezogen wissen. Konkret würden dann „Hörer“ (Hebr 2,3c) auf einen alttestamentlichen Personenkreis und „Zeichen und Wunder“ auf den Auszug aus Ägypten hinweisen. Nicht ganz zu Unrecht bezeichnete er seine Sicht als einen „Paradigmenwechsel“, obschon vor ihm bereits Richard C. Oudersluys („Exodus in the Letter to the Hebrews,“ in *Grace upon grace: Essays in honor of Lester J. Kuyper* [hg. von James I. Cook; Grand Rapids: Eerdmans, 1975], 143–152) auf die Bedeutung des Exodusnarrativs für die Hebräerauslegung hingewiesen hatte.

dieser Errettung im Sinn eines erhofften, politischen Ereignisses einem theologisch-kultischen Verständnis von Errettung vorzuziehen.

Auch in *PesK* 16, der ersten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw*, wird die wundersame Befreiung aus Ägypten reflektiert:

„Was soll ich dir ähnlich finden?“ d.i. welche Nation habe ich euch gleich gestellt? welche Nation habe ich mit ausgestrecktem Arme befreit und auf deren Feinde zehn Plagen gebracht? Für welche Nation habe ich das Meer gespalten? Für welche Nation habe ich das Manna herabkommen lassen? Für welche Nation habe ich Wachteln bestimmt? Welche Nation habe ich vor den Berg Sinai kommen lassen und ihr meine Thora gegeben? Welche Nation habe ich mit dem Gewölk der Herrlichkeit umgeben? (*PesK* 16 [Wünsche, 171])

Dass es ohne Achten auf diese Erinnerung kein „Entrinnen“ gibt (Hebr 2,3; 12,25: ἐκφεύγω³⁷), dass es auf diese Erzählungen zu hören gilt (Hebr 3,7.15; 4,7 = Ps 95,7c–8a), ist in zwei rabbinischen Mahnhomilien vor *Tischa be-Aw*, einem Abschnitt in *PesK* 13 und der ganzen Pisqa *PesK* 14 (Wünsche, 144, 154–159), aber auch der ganzen Pisqa *PesR* 27 (Braude, 2:[539]–544), eine semantische Konstante.

Engelwort: Dass die Rede der Engel im Sinne des Bundesverhältnisses eine Anklage mit tödlichen Folgen ist, wurde unter 8.2.2 (3) ausführlich dargelegt.

(4) Hebräer 2,5–18

Unter 8.2.2 (4) wurde gesagt, dass Hebr 2,5–18 die unverzichtbare Erniedrigung des Sohnes beleuchtet. Es gilt im Folgenden, diese Erniedrigung wie auch deren Konsequenz aus der Sicht der narrativen Matrix zu beleuchten.

Erniedrigung und rettendes Wirken des Sohnes: Hebräer 2,5–18 spielt—wie bereits erwähnt—mit der Begrifflichkeit der „Erniedrigung.“ Die Assoziation dazu finden wir einmal mehr in der narrativen Matrix von Ex 32–34. Wie unter 8.2.3 (1) gezeigt wurde, ist Mose—wie der Sohn—zunächst einmal von Gott aufgefordert, den erhöhten Ort auf dem Sinai (= Himmel) zu verlassen. So befiehlt er: „Geh, steig hinab! Denn dein Volk, das du aus dem Land Ägypten herausgeführt hast, hat schändlich gehandelt“ (Ex 32,7). Gott offenbart dem Mose die

³⁷ Dieses Verb findet sich im Neuen Testament außerhalb des Hebräers nur noch sechsmal. Dreimal im Kontext drohenden Gerichtes Gottes, das—so zeigt sich zumindest aus dem Kontext des Hebräers—auch durch Feinde vollstreckt werden kann: Lk 21,36; Röm 2,3; 1Thess 5,3.

Absicht, das Volk—mit dem er soeben einen Bund geschlossen hatte—zu vernichten, er spricht: „Ich habe dieses Volk gesehen, und siehe, es ist ein halsstarriges Volk. Und nun lass mich, damit mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie vernichte, dich aber will ich zu einer großen Nation machen“ (Ex 32,9–10). Mose widersteht dieser Versuchung und „setzt sich stattdessen—wie der Sohn—wirkungsvoll für sein Volk vor Gott“ ein (Ex 18,19^{LXX}; Hebr 2,17; 5,1: τὰ πρὸς τὸν θεόν), er antwortet Gott:

Mose jedoch flehte den Herrn, seinen Gott, an und sagte: Wozu, o Herr, entbrennt dein Zorn gegen dein Volk, das du mit großer Kraft und starker Hand aus dem Land Ägypten herausgeführt hast? Wozu sollen die Ägypter sagen: In böser Absicht hat er sie herausgeführt, um sie im Gebirge umzubringen und sie von der Fläche des Erdbodens zu vertilgen? Lass ab von der Glut deines Zornes und lass dich das Unheil gereuen(, das du) über dein Volk (bringen willst)! Denke an deine Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen und denen du gesagt hast: Ich will eure Nachkommen (so) zahlreich machen wie die Sterne des Himmels, und dieses ganze Land, von dem ich gesagt habe: „ich werde (es) euren Nachkommen geben,“ das werden sie für ewig in Besitz nehmen. Da gereute den Herrn das Unheil, von dem er gesagt hatte, er werde es seinem Volk antun. (Ex 32,11–14)

Mose steigt ins Lager hinab, als er sich diesem jedoch nähert und das Kalb und die Reigentänze sieht, entbrennt sein Zorn. Er zerschmettert die von Gott gemachten und beschrifteten Bundestafeln (Ex 32,16.19) und erteilt den Leviten den folgenden Befehl: „So spricht der Herr, der Gott Israels: Ein jeder lege sein Schwert an die Hüfte! Geht im Lager hin und zurück, von Tor zu Tor, und erschlagt jeder seinen Bruder und seinen Freund und seinen Verwandten! Die Söhne Levis nun handelten nach dem Wort des Mose; und es fielen vom Volk an jenem Tage etwa dreitausend Mann“ (Ex 32,27–28).

Mose kehrt daraufhin zum Sinai zurück, um Sühne für das Volk zu erwirken. Er beginnt damit, dass er vor Gott sein eigenes Leben für die Sünde des Volkes anbietet:

Darauf kehrte Mose zum Herrn zurück und sagte: Ach, dieses Volk hat eine große Sünde begangen: sie haben sich einen Gott aus Gold gemacht. Und nun, wenn du doch ihre Sünde vergeben wollest! Wenn aber nicht, so lösche mich denn aus deinem Buch, das du geschrieben hast, aus. Der Herr aber sprach zu Mose: Wer gegen mich gesündigt hat, den lösche ich aus meinem Buch aus. (Ex 32,31–33)

Mit diesem Angebot an Gott stellt sich Mose freiwillig unter das Urteil Gottes, das eigentlich nicht ihn, sondern seine sündig gewordenen

Brüder treffen sollte. Unter 8.2.3 (1) wurde gezeigt, dass eine Vollstreckung dieses Urteils von den Engeln erwartet wurde. In diesem Sinne stellt sich Mose³⁸—wie auch der Sohn in Hebräer—unter die das Gesetz vollstreckenden Engel und ist deshalb in seinem eigenen Leben bedroht.

Diese freiwillige Demütigung des Mose und die „berechtigte“ Demütigung seiner Brüder wird auch in einem Abschnitt der rabbinischen Homilie *PesR* 10,6 reflektiert (vgl. auch *PRE* 47 [Börner-Klein, 632–636]):

Previously, when they stood at Sinai and said: *All that the Lord hath spoken we will do and obey* (Ex 24,7), a crown was placed on the head of each of them. For, as R. Abba bar Kahana taught in the name of R. Levi, when Israel received the Ten Commandments, one hundred and twenty myriads of ministering angels came down with corselets of armor and crowns in their hands [...]. But when Israel did that deed of theirs, the same angels came down again, removed the crowns and untied the corselets of armor: *The children of Israel were stripped of their ornaments* (Ex 33,6) [...], against their will. [...] Thereupon Israel were reduced to humbleness, as indicated in the saying *And the ordinary man is bowed down*, namely, Israel [...].

The great man is humbled means that Moses was much humbled (Num 12,3). Why? Because at the time he went to bring down the Tables of the Covenant from above, Israel in the meantime disgraced themselves in immorality below the Mount, and so the angels rose up forthwith to slay him. What then did the Holy One, blessed be He, do for Moses? He said: Wert thou to remain here, there is not sufficient strength in thee to (withstand) the angels: *Arise, get thee down quickly from hence; for thy people ... have dealt corruptly*, etc. (Dtn 9,12). [...] But now that they have committed a sin, they are on the way down, and thou, too *get thee down* (Ex 32,7). Wherefore? Because what befalls thee depends on what they are. Thereupon Moses went down from the Mount, took the calf, ground it to powder and strewed it upon the water, and made them who had committed the offense drink. After that, he spoke in their behalf: *Lord, why doth thy wrath wax hot*, etc.? *Wherefore should the Egyptians speak, saying: For evil did He bring them forth to slay them in the mountains* (Ex 32,11–12)? [...] *O remember Abraham, Isaac, and Israel, Thy servants!* (Ex 32,13). Moses was then received favorably and the Holy One, blessed be He, became reconciled with him [Ex 32,14]. [...]

³⁸ In unmittelbarem Kontext von Moses Zerstören der Gesetzestafeln wird er im Talmud wie der Sohn (Hebr 2,7a) mit Ps 8,6a beschrieben: „und lässt ihn um ein Geringes Gott nachstehen (hebr. ‚Elohim‘ im Sinne eines engelhaften Gottwesens)“ (*bNed* 38a).

And when Moses came down to meet Israel, they saw his radiance, surpassing and brilliant. Even as a man cannot look at the sun as it rises, so no man could look at Moses, until Moses put a veil over his face [...] (Ex 34,33). [...] They said: „Because we did that deed, we were on the way down in disgrace, and hence Moses was told to take the way down from the Mount. Now that the Holy One, blessed be He, is reconciled with us and has forgiven our sin, the glory of your person is restored, while our glory remains lowered.“ Thereupon Moses betook himself to the Holy One, blessed be He, and said: „When Thou didst humble them, I also was humbled with them, [...]. Since Thou hast lifted up my head (and glory), lift up theirs also.“ [...] The Holy One, blessed be He, replied: „Go, lift up their heads.“ [...] Moses said: „No, my Master, even as Thou didst lift me up, lift Thou also the heads of Thy children.“ [...] The Holy One, blessed be He, replied: „No. I lifted thy head. Go thou now and lift the heads of My children [...]“ (*PesR* 10,6 [Braude, 1:178–181])³⁹

Und ähnlich auch in *PesR* 10,8 (vgl. auch *PesR* 10,15 [Braude, 1:192–194]):

[...] R. Tanḥuma Berabbi began his discourse as follows: *When God judges, (He is aware of those in Israel who said of a golden calf): „This (is thy God,“ and so He) puts them down; (He also is aware of those in Israel who refused to worship the golden calf and who deserved His saying of them), „This (shekel they shall give to the building of the Tabernacle,“ and them He) lifts up* (Ps 75,8). [...] Thus every one who had a part in the business of the gilded calf He put down; but every one who had no part in the business of the calf he lifted up, (saying *This they shall give* [Ex 30,13]), [...]. (*PesR* 10,8 [Braude, 1:183–184])

Während diese zitierten rabbinischen Interpretationen das Leiden des Mose hervorheben,⁴⁰ findet sich dieses Motiv in Hebr 2,5–18 noch gesteigert, denn der Sohn leidet nicht nur, sondern schmeckt den Tod

³⁹ Die *PesR* 10 ist eine Homilie zum Spezialsabbat *Schekalim* unmittelbar vor dem Monat Adar. Sie zieht eine Verbindung zwischen der in Ex 30,12–16 gebotenen Abgabe von einem halben Schekel mit der Sünde des goldenen Kalbes, diese Abgabe—so wird versprochen—garantiere sühnende Wirkung bezüglich dieses Götzendienstes. Die assoziative Verknüpfung geschieht dabei mittels eines Wortspiels der ersten beiden Worte in Ex 30,12: „wenn du (die Gesamtzahl) aufnimmst“ (קַח תִּשָּׂא *kī Tissa*, benannt nach den beiden Anfangsworten meint es auch die *Parascha* des Einjahreszyklus⁷, welche die Sünde des goldenen Kalbes enthält). „Aufnehmen“ wird dabei im wörtlichen Sinne von „erheben“ verwendet und spielt wie in Hebr 1–2 mit dem polaren Prinzip von „Erniedrigung“ aufgrund der Sünde beziehungsweise der anschließenden „Erhebung“ nach ihrer Vergebung.

⁴⁰ In einer Trosthomilie nach *Tischa be-Aw*, *PesR* 36,1 (Braude, 2:679), wird der Messias aufgrund der Sünden Israels als leidend und gebeugt dargestellt.

(Hebr 2,9.14). Bedenkt man allerdings, dass der Sohn wie die Bundestafeln (Ex 32,16) Träger des Wortes Gottes ist (Hebr 1,2),⁴¹ ist sein notwendiger Tod im „Zerbrechen der Bundestafeln“ bereits in der narrativen Matrix angelegt. Mose zerstörte die Tafeln (Ex 32,19),⁴² eine Zeichenhandlung, die genau das zu verhindern sucht, was aufgrund dieser Worte dem Volk nach dem Bundesgesetz bei Götzendienst widerfahren sollte, nämlich die Todesstrafe (Ex 22,19; *ShemR* 43 zu Ex 32,11 [Wünsche, 300–307]). Mose entzieht den Gesetzesvollstreckern—den Engeln—auf diese Weise die gesetzliche Basis, ihre Strafe am Volk zu vollziehen und unterwandert dadurch ihre legitime Autorität und Vollmacht über Leben und Tod des sündigen Volkes. Damit verhindert er ein größeres Übel, die Vernichtung des gesamten Volkes nämlich, dennoch aber versetzt er das Volk—wenn auch für kurze Zeit—in eine Situation der „Gesetzlosigkeit“, die aufgrund seines Zornes den Tod von dreitausend Menschen zur Folge hat (Ex 32,28). In demselben Sinn ist der Tod („der Zerbruch“) des Sohnes im Hebräer Voraussetzung zur Errettung seiner Brüder⁴³, weil er dadurch die ultimative Gesetzesvollstreckung am sündigen Volk verhindert. Genau dies wird im Hebräer explizit angeführt, wenn es heißt, dass Jesus dem Teufel—der niemand anderes ist als der Verderber und Würgeengel (Ex 12,23)—die richterliche „Gewalt über den Tod“ zu entreißen vermag (Hebr 2,14), dies verleiht Mose wie auch dem Sohn „Gunst“ vor Gott (Ex 33,12.13 [zweifach]. 16.17^{LXX}; 34,9^{LXX}; Hebr 2,9b: *χαρις*). Hat der Sohn einmal dem Teufel die Todesgewalt entrissen, ist diese Todesgewalt auch den Feinden des Volkes Gottes entrissen; sie sind damit nicht länger eine Bedrohung.

⁴¹ In diesem Zusammenhang wird in der Hebräerforschung zu Recht im Sohn der inkarnierte Logos gesehen (s. z.B. Ronald Williamson, „The incarnation of the Logos in Hebrews,“ *ET* 95 [1983]: 4–8).

⁴² Ungültig gewordene Bünde verlangten auch in babylonischer Rechtspraxis die Zerstörung des Bundesdokuments, was man wörtlich „die Tafeln zerbrechen“ nannte (Moshe Weinfeld, „Covenant,“ *EJ* 5:1012–1022, 1020).

⁴³ Aus der ersten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* wird der erhoffte Trost Gottes mit der Metapher „Bruder“ umschrieben: „O dass du mir wie ein Bruder wärest“ (Hld 8,1). Wie was für ein Bruder? Doch nicht wie Kain gegen Abel, Kain erschlug doch den Abel. Nicht wie Ismael gegen Jizchak, Ismael hasste doch den Jizchak. Nicht wie Esau gegen Jacob, Esau hasste doch den Jacob. Nicht wie die Brüder gegen Joseph, die Brüder Josephs hassten doch den Joseph. Nein, wie Joseph gegen seine Brüder. Nach all dem Bösen, was sie ihm zugefügt, wie heißt es da? S. Gen 50,51: „Und nun fürchtet euch nicht, ich will euch versorgen und eure Kinder“ (*PesK* 16 [Wünsche, 173]).

In derselben Weise argumentiert *PesR* 36,1, ein Abschnitt aus einer Trosthomilie nach *Tischa be-Aw*:

Satan asked the Holy One, blessed be He: Master of the universe, for whom is the light which is put away under Thy throne of glory? God replied: For him who will turn thee back and put thee to utter shame.

Satan said: Master of the universe, show him to me. God replied: Come and see him. And when he saw him, Satan was shaken, and he fell upon his face and said: Surely, this is the Messiah who will cause me and all the counterparts in heaven of the princes of the earth's nations to be swallowed up in Gehenna, as is said *He will swallow up death for ever; and the Lord God will wipe away tears from off all faces* (Jes 25,8). In that hour all princely counterparts of the nations, in agitation, will say to Him: Master of the universe, who is this through whose power we are to be swallowed up? What is his name? What kind of a being is he?

The Holy One, blessed be He, will reply: He is the Messiah, and his name is Ephraim, My true Messiah, who will pull himself up straight and will pull up straight his generation, and who will give light to the eyes of Israel and deliver his people; and no nation or people will be able to withstand him, as is said *The enemy shall not do him violence, nor the son of wickedness afflict him* (Ps 89,23). And all his enemies and adversaries shall be beaten before him, as is said *I will beat to pieces his adversaries before him* (Ps 89,24). And even seas and rivers will (yield to his power and) stop flowing, as is said *I will set his hand also on the sea, and his right hand on the rivers* (Ps 89,26). (*PesR* 31,1 [Braude, 2:677–678])⁴⁴

Schöpfungsbezug: Durch den Akt der Entmachtung des Todes eröffnet der Sohn dem Volk Gottes die Fortführung oder Erneuerung ihrer Existenz, genauso wie er als Schöpfungswort Gottes bereits ihre ursprüngliche Existenzwerdung ermöglichte. Nur deshalb überhaupt wird es eine zukünftige Erde geben.

Ähnliches findet sich auch in der letzten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw*:

R. Levi hat gesagt: In der Zukunft wird Gott sechs Dinge erneuern, nämlich Himmel und Erde, Herz und Geist, den Namen des Messias und den Namen Jerusalems. Himmel und Erde, woher lässt sich das beweisen? Aus Jes 65,17: „Denn siehe, ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ Herz und Geist, woher lässt sich das beweisen?

⁴⁴ Vgl. auch: „So auch, als die Israeliten das Kalb gemacht hatten, trat der Satan auf und klagte sie im Innern an, Mose aber stand draußen. Was that er? Er stieß den Satan hinaus und nahm seine Stelle ein, wie es heißt Ps 106,23: ‚Er trat vor den Riss vor ihn‘ d.i. er nahm die Stelle des Einbrechers ein. R. Samuel bar Nachman hat gesagt: ‚Er trat vor den Riss vor ihn.‘ Eine schwere Sache“ (*ShemR* 43 zu Ex 32,11 [Wünsche, 301]).

Aus Ez 36,26: „Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist.“ Der Name des Messias, woher lässt sich das beweisen? Aus Ps 72,17: „Sein Name dauert ewiglich; [...]“. Und der Name Jerusalems, woher lässt sich das beweisen? Aus Jes 62,2: „Und er benennt dich mit einem neuen Namen.“ R. Levi hat gesagt: Wohl der Stadt, deren Name wie der Name des Königs ist (d.i. die den Namen des Königs führt) und wohl dem König, dessen Name sowie der Name Gottes im Himmel ist! (*PesK* 22 [Wünsche, 210])

Deswegen ist diese zukünftige Erde auch dem Sohn, obwohl er gegenwärtig auf Erden und unter die Engel erniedrigt ist (Hebr 2,5), untertan. Über diese Macht des Messias gegenüber der Schöpfung staunt Ps 8,4–10 (vgl. Ps 8,5–6.7b in Hebr 2,6b–8b), wie dies auch die oben zitierte *PesR* 36,1 über Ps 89,26 tut. In diesem Sinne dürften auch die Schöpfungsbezüge in Hebr 1,2.3 und Hebr 2,8 gedeutet werden.

Parallelen vom Bundesbruch am Sinai zur Schöpfungserzählung in Gen 3, mit dem dort durch die Schlange verursachten „Bundesbruch“ *avant la lettre* sowie der resultierenden Vertreibung, werden in rabbinischen Homilien häufig gezogen. Als Beispiel sei im Folgenden aus der dritte Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw* zitiert:

„Sie haben gleich Adam [...] den Bund gebrochen.“ [...] Gott sprach: Ich habe den ersten Menschen in das Paradies geführt und gab ihm einen Befehl, er aber übertrat meinen Befehl, weshalb ich ihn mit Vertreibung und mit Entlassung bestrafte und über ihn Wehe (איכה [als אֵיכָה, „wo bist du?“ gelesen]) ausrief. [...] Auch seine Kinder habe ich in das Land Israel gebracht, ich habe ihnen Vorschriften gegeben, sie haben aber meine Vorschrift übertreten, darum habe ich sie mit Vertreibung und Entlassung bestraft und ich habe Wehe (איכה [als אֵיכָה gelesen]) über sie ausgerufen. (*PesK* 15 [Wünsche, 160])⁴⁵

⁴⁵ Vgl. auch *PesK* 14, zweite Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw* (Wünsche, 154, 157–158); *PesK* 17, zweite Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* (Wünsche, 183); *PesK* 20, fünfte Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* (Wünsche, 200–201); *Der BemR* 14,19 (*Der Midrasch Bemidbar Rabba: Das ist die haggadische Auslegung des vierten Buches Mose* [Bibliotheca Rabbinica 4; übers. von August Wünsche und bearb. von J. Fürst; Nachdr. von 1880; Hildesheim u. s. w.: Olms, 1993], 425–427) verbindet den paradiesischen Sündenfall nicht nur mit demjenigen am Sinai, sondern darüber hinaus noch mit demjenigen zu Kadesch-Barnea (Num 14), was auch Thema von Hebr 3–4 ist.

8.2.4. *Vierte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Form und Argumentation*

(1) Form

Hebräer 1–2, der erste Hauptabschnitt der zweiteiligen Einleitung, lässt sich schlüssig vor dem Hintergrund der nicht erwähnten *Sidra* beziehungsweise der erweiterten narrativen Matrix aus Ex 32–34 lesen und verstehen. Die *Peticha*-Zitate und ihre Auslegung knüpfen dabei in assoziativer Weise an diese narrative Matrix an. In narratologischer Terminologie gesprochen setzt das *plot* im *happy end* in Hebr 1 an (Sohn hat himmlische wie irdische Feinde besiegt und ist über sie erhöht), von wo es in Rückblende zum absoluten Tiefpunkt, dem Tod des messianischen und unerkannten Helden in Hebr 2 schreitet,⁴⁶ freilich deshalb, weil die narrative Chronologie in der Klimax, dem kultischen Mittelteil, ihren Anfang hat.

(2) Argumentation

Der Autor malt den AdressatInnen zu Beginn also einen Zustand vor Augen, wie es sein wird, nachdem selbst die sekundären Folgen des Götzendienstes (politische Feinde) abgewendet sein werden. Sollten die AdressatInnen in ihrer politisch beklemmenden Realität darüber im Zweifel sein, werden sie aufgeklärt, dass gerade der vermeintlich triumphlose Tod des Helden Mittel (Sühne, Errettung vor himmlischen und irdischen Feinden) ist, hin zu erstgenanntem erbaulich-schöpferischen Zukunftsbild.

8.2.5. *Fünfte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Theologie*

(1) Autor

Eschatologie: Der Autor zitiert und legt im ersten Hauptabschnitt Hebr 1,1–2,18 auf dem Hintergrund der narrativen Matrix—der *Sidra* Ex 32–34 (Ex 33–34)—aus, wobei er in nicht unüblicher Weise die gegenwärtige Zeit als Endzeit mit seinem ersehnten Messias vereinnahmt.

Eine *eschatologische* Komponente ist vor allem in den für *Tischa be-Aw* vorgesehenen *Haftarot* enthalten (s. 6).

⁴⁶ Thomas A. Schmitz, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte: Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), [55]–56.

(2) Theologie

Gottesrede: Es wurde gesagt, dass in statistisch-lexikalischer Hinsicht sich der Hebräer streng genommen als theozentrisch darstellt (s. 3.3). Die etwa achtundsechzig auf Gott bezogenen Verben gehören in der Regel in den Kontext performativen Sprechens, wie etwa „schwören“, „erlassen“, „tadeln“, „segnen“, „fluchen“ und „Zeugnis geben.“ Gott tritt als die höchste hierarchische Instanz auf, sein sprechendes Handeln schöpft oder vernichtet. Seine Rede richtet sich einerseits an den Sohn und andererseits an ein Kollektiv, dem von ihm erwählten Bundespartner—sein Volk. Diese Rede ist gleichzeitig Gesetz (Ex 19–31), dem zu folgen die Bundespartner in gegenseitigem Einvernehmen zugestimmt haben (Ex 19,7–8; 24,3.7).

Das Brechen dieses Gesetzes, des ersten Gebotes durch Götzendienst zumal, verlangt den Tod der Bundesbrüchigen. Doch Gott erweist sich hier wie da als „barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue“ (Ex 34,6). Denn nicht nur hat er sich einen treuen Mittler und Sohn im Interesse seines Volkes erwählt, auch lässt er sich durch „Flehen“ von seinem eigenen Gesetz der erforderlichen Vernichtung abbringen (Ex 32,11; Hebr 5,7). Nichtsdestoweniger birgt diese Situation des Bundesbruchs Gefahren in sich, denn es hat die Absenz Gottes und somit die Auslieferung des Volkes an die Feinde zur Folge. Aber auch dafür hat Gott vorgesorgt, denn die Zeugung eines messianischen Mittlers in Vorzeiten zeigt einen Gott, der bei seinem umkehrwilligen Bundespartner zwar zu seinem Gesetz steht, letztlich jedoch stets dem Pathos vor dem Logos Vorrang gibt (Ex 34,7). Somit stehen sich hier nicht etwa „Gesetz“ und das Gnadenprinzip des „Evangeliums“ gegenüber, wie Gräßer behauptet.⁴⁷ Vielmehr stehen sich erster und zweiter Bund gegenüber, deren entscheidender Unterschied nicht etwa in deren Gesetzen liegt—sie sind identisch—sondern vielmehr im *Ort* ihrer Niederschrift. Ist dieser im ersten die Bundes tafeln, ist er im zweiten das „Herz und der Sinn“ der Bundespartner selbst, ein Erinnern daran—so wird erhofft—werde sich erübrigen (Hebr 8,10b; 10,16b).

Das *Reden Gottes* als *Gesetz*, das die Beziehung zu seinen Bundespartnern regelt (*Segen* oder *Fluch*), aber auch sein Wille, neben der Strafe

⁴⁷ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:102.

Sünde zu vergeben und den Bund mit seinen Bundespartnern zu *erneuern*, gehören beide zum Motivspektrum der für *Tischa be-Aw* relevanten Texte (s. 6).

(3) Christologie

Der gesalbte priesterlich-königliche Sohn als Mittler: Der Sohn ist von Gott gezeugt (Hebr 1,5b), er trägt dessen Merkmale der Barmherzigkeit (Hebr 2,17b), aber auch sein gesetzliches Wort in sich (Hebr 1,2a; 2,3). Der Sohn ist in seinem Handeln im Auftrag Gottes und im Interesse seiner Brüder dem Vater gegenüber treu (Hebr 2,17b). Die etwa siebzig mit dem Sohn zusammenhängenden Verben drücken vornehmlich Aktion aus. Deshalb wird er von Gott zum Erstgeborenen gewählt (Hebr 1,6a). Er ist in Gottes Gegenwart im Himmel (Hebr 1,3d) und wird von Gott zum Abstieg in die Welt aufgefordert (Hebr 1,6a). Der Sohn bewirkt Reinigung von Sünden (Hebr 1,3c), Sühne also, und zwar nicht durch seinen Tod, sondern wegen seines Todes (Hebr 2,14–15).⁴⁸ Denn sein Tod scheint hier nicht als ein stellvertretender (vgl. Ex 32,32–33), sondern er bewirkt begrenzte Außerkraftsetzung des Bundesgesetzes, bis ein neues im Rahmen eines neuen Bundes erlassen wird. Dieser freiwillige Tod als Erstgeborener, als Erbe Gottes ist möglich, weil der erstgeborene Sohn als „Gottes Besitz“ den Anspruch auf sein eigenes Leben losgelassen hat. Er ist im doppelten Sinne stellvertretend: Einerseits vertritt er den absenten Gott auf Erden (Hebr 1,2), andererseits vertritt er das Volk vor Gott (Hebr 2,17b). Seine so erlangte Gerechtigkeit verleiht ihm in kultischer Sicht Macht über die Engel, den Teufel und die Feinde (Hebr 1,5–14; 2,14–15), seine ewig währende Herrschaft wird die Übermacht der feindlichen Verfolger und Unterdrücker beenden (Hebr 1,8a). Er reüssiert in seiner Mittlertätigkeit, führt das Volk zurück zu Gott (Hebr 2,10) und schöpft damit eine Zukunft für das Volk Gottes (1,2c). Nach vollbrachtem Werk kehrt er zum Vater in die Herrlichkeit zurück (Hebr 1,3d).

Das christologische Konzept in diesem ersten Hauptabschnitt verdankt sich der vorgefundenen und in den heiligen Schriften zum Ausdruck gebrachten Symbolwelt des antiken Judentums. Das Motiv der *Geburt* eines (messianischen) *Mittlers*, der durch sein Handeln das Volk

⁴⁸ Die Rituale von *Tischa be-Aw* sind Trauerrituale wie beim Verlust eines nahen Verwandten. Etwas von dieser Trauer um den Verlust des leiblichen Sohnes könnte in den Argumentationen des ersten Hauptabschnitts mitschwingen.

zu Gott zurück bringt und ihre bundesgemäße Existenz wieder herstellt, ist ein zu *Tischa be-Aw* gehöriges (s. 6).

(4) Angelologie

Engel als Gesetzesvollstrecker: Die Engel ahnden als Gesetzesvollstrecker Übertretungen und Ungehorsam (Hebr 2,2). Dem Sohn jedoch sind sie wie auch der Inhaber der Todesgewalt, der Teufel, unterlegen (Hebr 1,5–14; 2,5–9.14–15). Engel wie Teufel sind als Diener des Gesetzes einem formalistischen Zwang ausgesetzt, aber diesen durchkreuzt der Sohn mit seinem Tod. Damit setzt er das Gesetz—ohne dieses zu brechen—außer Kraft, bis dass nach der Bundeserneuerung ein neues in Kraft tritt. Dadurch entzieht er den Engeln wie dem Teufel die Gesetzesgewalt, stattdessen müssen sie denjenigen dienen, denen diese Errettung vor dem Tod zugedacht ist (Hebr 1,14).

Mit seinen Ausführungen entwickelt der Autor keine neue Angelologie (*Engel* und *Teufel*), sondern aktiviert die ihm längst bekannte und besonders zu *Tischa be-Aw* gehörige einmal mehr (s. 6).

(5) Anthropologie

Hören und Erinnern: Die zentrale Botschaft des Autors an die AdressatInnen ist die Aufforderung zum Hören (Hebr 2,1). Der Autor spricht die AdressatInnen in ihrem positiven Potential an, indem er ihnen ethnisch-religiöse Identifikationsmöglichkeiten vom Anfang und vom Ende ihrer Tradition anbietet: Identifikation mit dem ethnisch-religiösen „Anfang“, indem sie im Titel als „Hebräer[Innen]“ und in Hebr 2,16b als „Same Abrahams“ angesprochen werden. Als solche gehören sie genealogisch zum Prototyp des Gläubigen, dem Patriarchen Abraham, dem ersten Menschen also, der aus eigenem Antrieb—obwohl in götzendienerischer Umgebung geboren und lebend—zur Erkenntnis des einzigen Gottes und Schöpfers gelangte (vgl. *BerR* 95,3 zu Gen 46,28). Identifikationsmöglichkeit mit dem ethnisch-religiösen „Ende“ bietet der Autor seinen HörerInnen durch die Endzeitreferenz „in diesen letzten Tagen“ an (Hebr 1,2a). In diesen letzten Tagen nämlich wird das Volk Gottes freiwillig zu Gott umkehren, auf ihn hören und in der Bundesbeziehung zu ihm bleiben (Dtn 4,30; Hos 3,5). Die Präsenz des Sohnes sowie die Erinnerung an die wundersame Errettung der Väter beim Auszug aus Ägypten sollen ihnen Trost und Garant gegen Engel, Teufel, Tod und Feinde sein.

Der Appell zum gehorsamen *Hören* und Tun der Gesetze, das *Erinnern* an die vergangenen Taten Gottes, die Folgen der Sünde wie *Strafe*, *Tod* und *Leiden* aktivieren gleichsam die für *Tischa be-Aw* bekannten Motive (s. 6).

8.2.6. *Sechste Lektüre von Hebr 1,1–2,18: Historie und Soziologie*

(1) Autor

Schriftkenntnisse: Der erste Hauptabschnitt des Hebräers gibt über den Autor nur wenige historische Fakten preis. Offensichtlich ist, dass er sowohl aus Pentateuch, Propheten wie auch Hagiographen reichlich zitiert. Schriftrollen waren in der Antike teures Gut, wenn er demnach nicht auswendig zitiert haben sollte, dürfte er entweder festes Mitglied gewesen sein oder zu dem Schriftmaterial einer vermögenden Synagoge Zugang gehabt haben. Er könnte aber auch einer derjenigen Wanderlehrer gewesen sein, die als Schriftgelehrte im Nebenamt ihr Einkommen durch Abschriften von Bibeltexten finanzierten (s. 4.7.2). Das Teilzitat in Hebr 1,6b lässt nach heutigem Forschungsstand außerdem darauf schließen, dass der Autor die aus Dtn 32,43 zitierte Passage vermutlich einer griechischen Vorlage entnahm, da dieses Teilzitat aus antiken hebräischen Handschriften nicht bekannt ist.

(2) Ort und Zeit der Abfassung

Ort: Auch hinsichtlich einer Ortsangabe ist der erste Hauptabschnitt sparsam mit Informationen. Aus der narrativen Matrix—so wurde gesagt—ist der Berg Sinai der Himmel (s. 8.2.3 [1]), wo Gott mit Mose spricht. Im Himmel nun befindet sich auch der erhöhte Sohn und dorthin führt er auch die angesprochenen Söhne (Hebr 2,10b). Die Schwesterperikope offenbart, dass dies der Berg Zion, das himmlische Jerusalem ist (Hebr 12,22–24). Eine erwähnte Konsequenz des Bundesbruches ist die Absenz Gottes. Mose stellte das Zelt der Begegnung deshalb außerhalb des Lagers auf, Gott weilt also aufgrund von götzendienerischer Verunreinigung nicht länger unter seinem Volk (Ex 33,7–11). Es ließe sich historisch demnach argumentieren, dass einerseits die AdressatInnen sich in einer Zeit befinden, da Gott einmal mehr nicht an „seinem Ort wohnt“, sich zum zweiten Mal nicht mehr im Jerusalemer Tempel befindet, mit dem sich die AdressatInnen offensichtlich identifizieren. Die Folge könnte sein, dass sie sich daher in einem durch Göt-

zendienst „verunreinigten“ Ort oder Land befinden (was auch durch die Gegenwart von Engeln und Feinden implizit ausgedrückt wird), ein Ort also, an dem die Feinde, voraussichtlich die Römer (vgl. Hebr 1,6a; 2,5a: Bewohnte Erde = Römisches Reich),⁴⁹ konsequenterweise die Übermacht haben.

Zeit: Zeitversäumnisse spielen in Exodus wie möglicherweise auch in Hebräer eine wichtige Rolle. Dass es zum Götzendienst kam, lag im Säumen des Mose begründet, so heißt es (vgl. auch Ex 32,23): „Als nun das Volk sah, dass Mose säumte, vom Berg herabzukommen, versammelte sich das Volk zu Aaron, und sie sagten zu ihm: Auf! Mache uns Götter, die vor uns herziehen! Denn dieser Mose, der Mann, der uns aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat,—wir wissen nicht, was ihm geschehen ist“ (Ex 32,1).

Der rabbinische Kommentar zu Ex 32,1 in *Tanhuma* interpretiert das „Säumen“ als ein „Zögern Moses“:

„Als aber das Volk sah, dass Mose zögerte“ (Ex 32,1). Was heißt „zögerte“ (hebr. *bōschēsch*)? Es waren sechs Stunden vergangen (hebr. *bāū schēsch*), und Mose war (noch) nicht herabgestiegen. Weil Mose mit ihnen verabredet hatte und zu ihnen gesagt hatte: Nach vierzig Tagen bringe ich euch die Tora. Als (aber) sechs Stunden vergangen waren, und Mose (noch) nicht herabgekommen war, sogleich „sammelte sich das Volk um Aaron.“ (*TanB* 9,3,13 zu Ex 32,1 [Bietenhard, 1:409])

Dieses Motiv des Säumens Mose in der rabbinischen Tradition deutet Raschi später als ein Missverständnis zwischen Mose und dem Volk:

According to *Ibn Ezra* and *R' Yehudah HaLevi* [...] the people did not know how long Moses would be away, but anticipated his early return, particularly since he had departed without taking any provisions. However, this view is contradicted by the tradition recorded in the Talmud (*bShab* 89a) that Moses had told the people that he would be away for forty days, adding that he would return within the first six hours in the fortieth day [...]. But as *Rashi* points out (Ex 24,12) there was a misunderstanding as to when the count of forty days was to begin. The people began counting on the day Moses ascended, so that when the sixth hour of the fortieth day from that time had passed, they began to despair. For Moses that day was the thirty-ninth day. Moses had intended that they should start counting from the next day, i.e., the first complete day of his absence.⁵⁰

⁴⁹ Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 1138.

⁵⁰ Munk, *The call of the Torah*, 2:442.

Der Götzendienst ereignete sich also vor dem Hintergrund des Wartens auf und im Missverständnis mit Mose. Die Ungeduld und mögliche Furcht, den eigenen „Führer“ auf dem Weg ins verheißene Land verloren zu haben, endet mit der Bitte an den Hohepriester Aaron, ihnen einen Ersatz für Mose zu machen. Dieses ungeduldige Warten auf die Erlösung durch einen vermittelnden Führer ist integrativer Bestandteil von *Tischa be-Aw*.

Der Autor des Hebräers definiert seine Zeit als das „Ende der Tage“ (Hebr 1,2a), eine Bezeichnung, die vornehmlich in prophetischen Texten verwendet wurde, innerhalb des Pentateuchs allerdings nur in V. 30 der *Sidra* Dtn 4,25–40, wo es heißt: „Wenn du in Not bist und wenn alle diese Dinge dich getroffen haben am Ende der Tage, wirst du zum Herrn, deinem Gott, umkehren und auf seine Stimme hören“ (Dtn 4,30). Wenn der Autor nun die Zeit als „Endzeit“ definiert, so könnte dies anzeigen, dass angesichts der gegenwärtig besonders misslichen, jedoch selbstverschuldeten Lage der Autor das verheißene Eingreifen Gottes als unaufschiebbar gekommen sieht. Er sieht sich möglicherweise in einer historischen Situation, die nicht nur prophetisches Reden erfordert, sondern auch einen besonders wirksamen Mittler. Der Autor scheint im historischen Jesus diesen messianischen „Führer“ gefunden zu haben (Hebr 2,10; 12,2: ἀρχηγός), der sowohl kultischen Kriterien im Kampf gegen Engel und Teufel (als Hohepriester: Hebr 2,17b) als auch politischen Kriterien im Kampf gegen Feinde (als König: Hebr 1,8) genügt. Da sich über den Sohn hinaus im Text keine Hoffnungen auf einen konkreten historischen Volksführer ausmachen lassen (vgl. im Gegensatz dazu *EkhaR* zu Klgl 2,1 [Wünsche, 100]⁵¹),⁵² weisen zeitliche Implikationen demnach in die Zeit nach der Tempelzerstörung und noch vor dem Zweiten Jüdischen Krieg.

(3) Die AdressatInnen

Jüdische Ethnie: Auch wenn der Autor die AdressatInnen nicht direkt anspricht, weist der Text auf das bisher Gesagte (s. 4.1.1 [2]; 5.6). Der Autor spricht im Hebräer nicht ein oder mehrere Individuen sondern

⁵¹ Zitate und Verweise aus *Ekha Rabba* folgen: *Der Midrasch Echa Rabbati: Das ist die haggadische Auslegung der Klagelieder* (Bibliotheca Rabbinica 2; übers. von August Wünsche und bearb. von J. Fürst und O. Straschun; Nachdr. von 1880; Hildesheim u. s. w.: Olms, 1993).

⁵² Gerald J. Blidstein, „Messiah in rabbinic thought,“ *EJ* 11:1410–1412, 1412: „That the Messiah is fully human is dramatically shown by Akiva’s acknowledgement of the

ein Kollektiv an, daher ist davon auszugehen, dass damit eine zu der jüdischen Ethnie gehörige Gruppe gemeint ist. Die Anreden werden vom Autor nicht weiter erklärt und erwecken den Eindruck, dass er bei den AdressatInnen das Wissen um ihre Bedeutung voraussetzt. Es sind dies zum einen der Titel beziehungsweise die *Subscriptio* „an die Hebräer[Innen],“ mit ihrer ethnischen wie theologischen Implikation (s. 8.1), zum anderen die In-Beziehung-Setzung der AdressatInnen mit den biblischen „Vätern“ (Hebr 1,1b), auch angezeigt im kollektiven „uns“ (Hebr 2,3b), mit der Implikation, dass Hebr 2,3 nicht wie gerne und oft angenommen die zweite Generation von Christen meint, sondern ein Rückbezug auf die Auswanderergeneration ist. Der Autor setzt jedoch die AdressatInnen auch mit sich selbst (und möglicherweise mit weiteren Personen) in Verbindung (Hebr 1,2a; 2,1a.3a) und spricht sie an als „Söhne“ (Hebr 2,10b), „Brüder“ (Hebr 2,11b.12a.17a), „Kinder“ (Hebr 2,13b.14a), „Gemeinde“ (Hebr 2,12b), „Same Abrahams“ (Hebr 2,16b) sowie „Volk“ (Hebr 2,17c).

Synagogaler Sitz im Leben und Tischa be-Aw: Da textliche Bezüge aus Hebr 1–2 zum synagogalen Sitz im Leben beziehungsweise zum Fasttag an *Tischa be-Aw* bereits ausführlich dargelegt wurden, sei an dieser Stelle—ohne sie zu wiederholen—daran erinnert, dass die AdressatInnen mit großer Wahrscheinlichkeit im Rahmen einer synagogalen Homilie angesprochen wurden (s. 4.2.4; 4.5.2; 5.1.2; 5.4.2; 5.5.3).

8.2.7. Siebte Lektüre von Hebr 1,1–2,18: kritische Hermeneutik

Die Ergebnisse der drei feministischen Kurzkomentare zum Hebräer von Mary Rose D'Angelo (1992),⁵³ Cynthia Briggs Kittredge (¹1994, ²1998)⁵⁴ und Ulrike Wagnier (¹1998, ²1999),⁵⁵ werden in meine eigenen Überlegungen integriert. Ich bin mir dabei bewusst, dass die theologischen und mythischen Aussagen im Hebräer ursprünglich auf einen bestimmten Kontext bezogen waren; diesen in meiner kritischen Beur-

rebel leader, Bar Kokhba, as the Messiah. (Yet Akiva also declared that the Messiah would occupy a throne alongside God!).“

⁵³ „Hebrews,“ in *The women's Bible commentary* (Hg. von Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe; Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 364–367.

⁵⁴ „Hebrews,“ 2:[428]–452.

⁵⁵ „Brief an die HebräerInnen: Fremde in der Welt,“ in *Kompodium Feministische Bibelauslegung* (Hg. von Luise Schottroff und Marie-Therese Wacker unter Mitarb. von Claudia Janssen und Beate Wehn; ²1999 bearb. Aufl. von ¹1998; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), [683]–693.

teilung so umfassend wie möglich einzubeziehen, bin ich dem Text schuldig. Schwieriger gestaltet sich eine Beurteilung, wenn man den Text in seiner Wirkungsgeschichte über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart untersucht; hier eröffnen sich unendliche Kontexte und damit eine unendliche Anzahl möglicher kritischer Beurteilungen.

(1) Autor

Autor oder AutorIn: Weder durch eine spezifische Darstellung von Frauen noch durch die theologischen Konzeptionen im Text lässt sich eine weibliche Autorinnenschaft ableiten. Die ursprünglich von Adolf von Harnack und später wiederholt von Ruth Hoppin vertretene These (1969, 1997, 2004⁵⁶), dass die im Neuen Testament erwähnte Priszilla die Autorin wäre, muss gerade angesichts des in Hebr 11,32 verwendeten selbstreferentiellen Partizips „sagen“ mit männlicher Endung (gr. *δηγοῦμενον*) als gescheitert gelten.⁵⁷

Divine Speech und Deutungshoheit: Unter 8.2.2 (3) wurde festgehalten, dass der Autor sein Material in göttlicher Rede präsentiert (*divine speech*). Was immer das Motiv des Verschleierns seiner Person gewesen sein mag (liturgischer Usus, bewusste Anonymität), indem er selbst durch die Verwendung des inklusiven „wir“ hinter den Text zurücktritt, indem er seine Aussagen als göttliche Verlautbarungen präsentiert unter Verwendung zahlreicher alttestamentlicher Zitate und Interpretationen, stellt er sein Zeugnis als universale Wahrheit vor. Dadurch übernimmt der Autor nicht nur die Deutungshoheit hinsichtlich der Realität, sondern er erhebt implizit auch einen prophetischen Autoritäts- und Wahrheitsanspruch und spricht nicht zuletzt mit pastoralem Sendungsbewusstsein.

(2) Theologie

Ambivalenter Gott: Gott wird der möglicherweise fastenden, trauernden und durch Todesfurcht und Feinde leidgeprüften HörerInnenschaft als derjenige vorgestellt (Hebr 1,13b; 2,15b), der immer wieder zu seinem

⁵⁶ Ruth Hoppin, „The Epistle to the Hebrews is Priscilla’s Letter,“ in *A feminist companion to the Catholic Epistles and Hebrews* (Feminist companion to the New Testament and early Christian writings 8; hg. von Amy-Jill Levine und Maria Mayo Robbins; London etc.: T&T Clark International, 2004), [147]–170.

⁵⁷ Kittredge, „Hebrews,“ 2:431–434, 450.

Volk spricht. Nach den vergangenen Bundesbrüchen hatte er durch die Propheten gesprochen, nach diesem Bundesbruch am Ende der Tage spricht er im Sohn (Hebr 1,1–2a). Es dürfte die ursprüngliche HörerInnenschaft getröstet haben zu hören, dass Gott den Sohn vor Zeiten zeugte (Hebr 1,5a) und damit seit Beginn der Welt für diesen jetzigen Bundesbruch in barmherziger Voraussicht sorgte und so die Zukunft der HörerInnenschaft ermöglichte. Derselbe Gott aber äußert sich auch im gerechten Wort des Gesetzes, dessen Befolgung durch die Engel und den Teufel eingefordert werden (Hebr 2,2.14). Jede Gesetzesübertretung und jeder Ungehorsam Gott gegenüber wird geahndet, im Falle des Götzendienstes sogar mit dem Tod (Ex 22,19). Gott lässt aber durch einen Mittler mit sich verhandeln, das Volk allein wäre dazu außer Stande (Hebr 5,7), so dass er gar eine „Systemstörung“ *ad hoc*, einen Hierarchiewechsel im Interesse der HörerInnenschaft einleitet, indem der Sohn über die Engel gesetzt wird.

Könnten sich damalige HörerInnen und heutige LeserInnen nicht gefragt haben, ob eine solche Darstellung Gottes nicht paradox ist? Kämpft Gott als der Barmherzige etwa gegen sich selbst als der Gerechte? Diese ambivalente Darstellung der höchsten Macht im Universum dürfte aus dem Bedürfnis nach Sicherheit entstanden sein, demjenigen nämlich, die Quelle des Guten *wie* des Bösen zu kennen. Was den Menschen letztlich trifft, hat er selbst verschuldet durch sein entweder bundesgemäßes Verhalten, das Segen zur Folge hat, oder durch Übertretungen, welches die angekündigten Bundesflüche eintreten lassen. Der Gott des Lebens und des Todes wäre in dieser Darstellung nur Ausführender, die Kontrolle über Leben und Tod würde letztlich in der Hand der Menschen liegen. Sind solche Äußerungen Allmachtsphantasien angesichts realer Ohnmacht? Dieser mythischen Darstellung Gottes ist zu Gute zu halten, dass die barmherzige und lebensbejahende Seite am Ende über die strafende siegt, denn der Autor erklärt die Engel zu Dienern (und nicht Richtern) derer, die errettet werden sollen (Hebr 1,7b).⁵⁸

⁵⁸ Wagener, „Brief an die HebräerInnen“, 692: „In welcher Weise kann die Erfahrung von Unrecht und Leiden überhaupt mit dem Wirken Gottes zusammengedacht werden? Feministische Bibelauslegung und Theologie hat an den traditionellen christlichen Antworten zu dieser Frage zu Recht massiv Kritik geübt, weil sie oft Gott zu einem gewalttätigen Dämon degradieren. Auf der anderen Seite: Der theologische Versuch, Erfahrungen von Unrecht und Leiden mit Gott in Zusammenhang zu bringen, kann, wenn er von Betroffenen unternommen wird, ein entscheidender Schritt gegen lähmende Resignation und damit ein Akt des Überlebens sein. Solche theologischen

Antijudaismus: Wo außerhalb des historischen Kontextes diese beiden Seiten Gottes in Form von „Gesetz“ gegenüber „Evangelium“, „Werkgerechtigkeit“ gegenüber „Gnade“ oder „Theozentrismus“ gegenüber „Christozentrismus“ als binäre Oppositionen zu Ungunsten des Judentums dargestellt werden, sind sie Wasser auf die Mühlen antijudaistischer Stereotypen.

(3) Christologie

Präexistenter und hohepriesterlicher Mittler: In einer Situation feindlicher Übermacht, an deren Tiefpunkt der Tempel ein zweites Mal in Flammen aufging, die Priesterschaft ermordet wurde und Gott sich wegen des Götzendienstes seines Volkes zurückzog, mag die Botschaft eines gesandten Mittlers für die ursprünglichen HörerInnen von existentieller Bedeutung gewesen sein. Als identitätsstärkendes Zeichen Gottes und seiner barmherzigen Zuwendung nämlich, war doch eine Möglichkeit zur Sühne durch Tempelopfer nicht länger gegeben. Auch die theologische Auffassung, dass dieser priesterlich-königliche Mittler sowohl auf der kultischen wie auch auf der politischen Ebene agiert, dürfte Hoffnungen geweckt haben: einerseits entzieht er den Engeln und dem Teufel die juristische (Todes-)Gewalt, andererseits wird er die Feinde unterwerfen und als Herrscher über ein gerechtes und ewiges Königreich die Existenz seines Volkes in Zukunft sichern. Diese utopisch-mythische Botschaft dürfte den ideologischen Widerstand der Unterlegenen gegen die römische Gewaltherrschaft gestärkt haben,⁵⁹ dies umso mehr, als gesagt wird, dass die Endzeit bereits eingesetzt habe. Diese Botschaft der Errettung aus feindlicher Macht und des anschließenden Einzugs ins verheißene Land könnte jedoch noch eine ganz andere Konnotation gehabt haben. Enthält sie doch die Aussage in Hebr 2,10b, dass der Mittlersohn viele Söhne „in die Herrlichkeit“ führen werde. Die Herrlichkeit (gr. δόξα) ist im Hebräer der Himmel, der Ort, von dem der Sohn herkommt. Wird hier möglicherweise gar das Martyrium oder kollektiver Suizid propagiert? ein angesichts lebens-

Aussagen sind jedoch einem besonders hohen Risiko der Pervertierung ausgesetzt; in ihnen wird die Kontextualität und der Bekenntnischarakter jeder Rede von Gott unmissverständlich deutlich. Werden sie zu verallgemeinerten, scheinbar kontextlosen dogmatischen Aussagen, so gerinnen sie zu Herrschaftssprache und damit zum Gegenteil ihres ursprünglichen Anliegens.“

⁵⁹ Wie Ellen Bradshaw Aitken („Portraying the temple in stone and text“) überzeugend argumentiert.

bedrohlicher Situationen im Judentum von Alters her gängiger, wenn auch tabuisierter Topos (z.B. 2Makk 6–7; Josephus, *B.J.* 3,331; 4,1–83; 7,389–406; Philo, *Legat.* 203–242).⁶⁰ Eine solche Interpretation dieses Hauptabschnitts wurde bisher in der Hebräerforschung noch nicht vertreten, würde sie doch dem generellen Verbot des Suizids im Judentum zuwider laufen. Dennoch könnte es sich angesichts der Situation der AdressatInnen um eine durchaus nachvollziehbare Implikation gehandelt haben. Die unerträgliche Aussicht, die restliche Existenz als Sklave oder noch schlimmer als Sklavin zu fristen—ein Schicksal, das jüdische Gefangene oft traf (z.B. Josephus, *B.J.* 3,304.541)—mit der möglichen Perspektive eines erzwungenen Götzendienstes (vgl. Dtn 4,28), dürfte so manchem/r freiheitsliebenden HörerIn als das größere Übel erschienen sein als der selbstgewählte Freitod.⁶¹

Grundsätzlich kann die theologische Botschaft eines solidarischen und Mensch gewordenen⁶² Mittlers zwischen Gott und Menschheit, der die destruktiven Folgen moralischen Vergehens beseitigt und außerdem Reinigung und Rückkehr zur moralischen Integrität eröffnet, in Leid- und Schuld erfahrung helfen.⁶³ Außerhalb von Leid- und Schuld erfahrung jedoch kann die Annahme eines transzendenten Beistands im Umgang mit Feinden imperiale Rhetorik fördern und das Handeln des überlegenen Einzelnen oder Staates zementieren und salvieren. Problematisch ist aber auch der hier unhinterfragte und essentiell verstandene Kausalzusammenhang von moralischem Vergehen und realem Leid, vor allem in Form von existenzieller Bedrohung durch Feinde als Folge der Sünde. Feindschaft kann aus unmoralischem Verhalten gegen die Nächsten resultieren, das darf aber nicht heißen, dass der Mensch jede sie oder ihn treffende Feindschaft selbst ver-

⁶⁰ Für die Gegenwart denke man nur an den tausendfachen Suizid von Juden als Reaktionen auf den Nationalsozialismus, wie etwa im Rahmen der Dauerausstellung des Jüdischen Museum Berlins eindrücklich dokumentiert.

⁶¹ Zur Freiheitsliebe vgl. Joh 8,33. In Auslegung von Ex 21,6 soll nach *tBQ* 7,5 und *bQid* 22b dem jüdischen Sklaven, der nach siebenjähriger Sklavenschaft es vorzieht bei seinem Besitzer zu bleiben, deshalb das Ohr zur Strafe durchbohrt werden, weil sein Ohr am Sinai Gottes Stimme vernahm, dass die Israeliten Knechte Gottes (Lev 25,55) seien und damit zur Freiheit bestimmt und nicht Knechte von Knechten sein sollen.

⁶² D'Angelo, „Hebrews,“ 367; Wagener, „Brief an die HebräerInnen,“ 687.

⁶³ Als positiv bewerten D'Angelo („Hebrews,“ 367) und Kittredge („Hebrews,“ 2:435) die Beschreibung des Sohnes in philosophischen Begrifflichkeiten, die der Weisheits- beziehungsweise Sophiadeskription entliehen seien (Weish 7,22–27), auch wenn das weibliche mit der Weisheit identifizierte Geschlecht hinter dem Logos verschwindet. In der Beschreibung der Weisheit als Priester (Sir 24,9) könnte außerdem die hohepriesterliche Christologie des Hebräers wurzeln.

schuldet. Eine weitere Problemkette eröffnet sich in der Rede von einem rettenden Mittler außerhalb von Leid- und Schuld erfahrung, weil es die/den HörerIn als der Errettung bedürftig und damit als in ihrer/seiner Existenz bedroht erklärt, als abhängig von einem männlichen⁶⁴ Mittler und „Übermenschen“ beziehungsweise einer religiösen Institution.⁶⁵ Das Individuum wie auch eine Gruppe oder ein Volk wird dann seines demokratischen Handlungsspielraumes beraubt, die Macht in der Hand der Wenigen gestärkt (Oligarchie) und im Gegenzug werden Emanzipation, Autarkie und Reife unterbunden. Dies würde auch dann geschehen, wenn Handeln gegen Ungerechtigkeit angesagt wäre⁶⁶ und sich Möglichkeiten zur Welt- und Lebensgestaltung anbieten würden. Eine solche Ideologie der Passivität leistet bekanntlich nicht selten eschatologischer Weltflüchtigkeit Vorschub. Die Aussage einer notwendigen Errettung aufgrund der eigenen Sünde ist darüber hinaus insofern problematisch, als sie außerhalb der ursprünglichen Situation des Textes als immer gültig postuliert würde. Im Hebräer jedoch soll das moralische Versagen des Volkes in der jetzt angebrochenen Endzeit aufhören. Auch in der jüdischen Liturgie ist für den Topos der Schuld ein bestimmter Tag—*Tischa be-Aw* nämlich—zugewiesen, sodass diesem Thema nicht fortwährend Beachtung geschenkt werden muss. Im heutigen Protestantismus wird zwar der Bußtag begangen, die Schuldhaftigkeit des Menschen wird aber dennoch als Teil seiner gesamten Existenz verstanden, so dass der Mensch lebenslang unter dem Verdikt des moralischen Versagens steht—woraus nicht selten pathologische Schuldkomplexe resultieren. Schließlich ist die christliche Annahme, dass Christus der Messias sei, größter Hinderungsgrund im Dialog zwischen Judentum und Christentum.

⁶⁴ Was nicht zuletzt mitverantwortlich für den Ausschluss von Frauen aus kirchlichen Ämtern war und teilweise immer noch ist (D'Angelo, „Hebrews“, 366); Außerdem würde—so Wagener („Brief an die HebräerInnen“, 686–687)—die Teilhabe an dieser durch einen Mann erwirkten Errettung eine symbolische Vermännlichung der Frauen bewirken.

⁶⁵ Kittredge, „Hebrews“, 2:439.

⁶⁶ Wagener („Brief an die HebräerInnen“, 690) hält unter Zitierung von Elisabeth Schüssler Fiorenza fest, dass in der Wirkungsgeschichte die Idee der Erlösung in der Weise Macht- und Unrechtsverhältnisse stabilisiert habe, wie sie potentielle Gewalt der Unterdrückten gegenüber den Herrschenden kanalisierte.

(4) Anthropologie

Die Sünde des Götzendienstes: Die HörerInnen werden vom Prediger beziehungsweise von kultisch-politischen Autoritäten der Sünde des Götzendienstes bezichtigt. Was genau ist ihr Vergehen? Ich meine, der Vorwurf des Götzendienstes ist in erster Linie rigorose Binnenkritik. Wird ein Kollektiv dieses Vergehens beschuldigt, wurden die zuvor—wiederum von Autoritäten—gezogenen und virtuell-theologischen Grenzen verwischt. Diese unterscheiden nämlich den eigenen, als lebendig erklärten Eingott von den als tot erklärten Vielgöttern und Götzen, sie trennen Gottesdienst von Götzendienst, und setzten somit eine Differenz zwischen dem „Wir“ einer erwählten, aber benachteiligten Minderheit und einem bedrohlichen „Anderen“ in der Überzahl, meist angesprochen in der Kategorie von „Feind.“ Ein Götzendiener begibt sich unter die Autorität des Götzen und schlägt sich somit auf die Seite des feindlichen Andern. Ein einzelner oder eine kleine Gruppe kann dadurch das gesamte Kollektiv gefährden. Dieser fatale kultische „Seitensprung“ hat den Rückzug des eigenen, lebendigen Gottes zur Folge, so wird erklärt. Der feindlichen Willkür gegen das „Wir“ sind somit Tür und Tor in das sensible ethnische Innere geöffnet. Ein Götzendiener ist somit ein Verräter, nicht nur im kultischen, sondern auch im ethnisch-politischen Sinn. Für eine Ethnie, für welche die Erfahrung der staatlichen Souveränität eher die Ausnahme als die Regel bildete, die sich ständig in der Gefahr befand, von anderen Kulturen gänzlich absorbiert zu werden, ist das Bedürfnis der Grenzziehung in der Begrifflichkeit des „Götzendienstes“ als Überlebensstrategie nachvollziehbar. Götzendienst ist für sie eine reale Gefahr, die sich aus der Präsenz von bedrohlichen Feinden erschließen lässt. Problematisch ist dabei aber nicht nur der Kausalzusammenhang „Götzendienst-Feindschaft“, sondern auch eine theologisierte Sicht des Anderen als potenziellen Feind, pejorativ dargestellt als Götzendiener.⁶⁷ Gewiss ist es nicht naiv, in der Begegnung mit dem Fremden Gefahr vorzusetzen, wird diese Gefahr jedoch essentiell verstanden, erschwert ein solches Denken die Kommunikation mit dem Fremden erheblich, ist doch für gelungene Beziehungen Vertrauen und manchmal auch Vor-schussvertrauen notwendig.

⁶⁷ D'Angelo, „Hebrews“, 366.

Die Forderung der Anerkennung einer höchsten transzendenten Autorität durch eine Gruppe oder Institution erfüllt meiner Ansicht nach eine ethisch äußerst wichtige Funktion: sowohl der Einzelne als auch eine Gruppe können sich unter dieser Voraussetzung nicht selbst als letzte urteilende Instanz verstehen, sondern begeben sich selbst unter eine höchste Instanz. Aus heutiger und westlicher Sicht erscheint dieses Konzept allerdings schwierig, gänzlich unverständlich ist jedoch die in Aussicht gestellte Strafe, die Todesstrafe, bei Nichtbefolgung dieser theokratischen Vorgabe. Während Völker und Nationen ihre Gefahren und Siege der Vergangenheit als Gründungsmythen mit viel Aufwand pflegen, ist für mich als Nichtjüdin die Observanz des Fasttages an *Tischa be-Aw* beeindruckend, weil hier regelmäßig eine bestimmte Zeit im Jahr für Selbstzweifel, Selbstkritik, Schuldeingeständnis und Versprechen der kollektiven und heute stärker individuellen Wiedergutmachung eingeräumt wird. In diesem Sinn ist *Tischa be-Aw* auch dezidierte Einladung zur Umkehr und zum Neuanfang am Nullpunkt.

Erinnerung: In Hebr 2,1–4 werden die HörerInnen aufgefordert, sich an den göttlichen Befreiungszug aus Ägypten zu erinnern. In diesem von Zeichen und Wundern begleiteten Auszug in Richtung des verheißenen Landes will sich Gott als der erweisen, der sein Volk erretten kann. Der Schlussakt dieser Befreiung endet in einer Verfolgung der Auszugsgeneration (wehrbare Männer inklusive Zivilbevölkerung) durch das vermutlich männliche ägyptische Heer—handelt es sich hier um eine kollektive Erinnerung oder um einen Mythos? Dieses existenzielle Ereignis in und beim Auszug aus Ägypten evoziert im weiteren Verlauf der biblischen Erzählung die Staatengründung. Auch wenn Gottes Beistand und Schutz der wehrlosen Zivilbevölkerung in der biblischen Erzählung beeindrucken mag, darf nicht übersehen werden, dass es letztlich er ist, der sein Volk dem durch ihn verstockten und deshalb umso oppressiveren Feind aussetzt, auch wenn dieses Übel gegenüber dem Übel der Sklavenschaft als das kleinere dargestellt wird. Dennoch, die Erinnerung an dieses (mythische) Ereignis war und ist formatives Element kollektiver und nationaler Identität. Ethnische Kollektividentität gründet hier in der Erinnerung an eine existenzielle (mythische) Bedrohung durch eine feindliche Macht. Nahezu alle Gesellschaften werden durch nationale Gründermythen zusammengehalten, die Verflochtenheit der Staatengründung mit einem tragischen Existenzkampf muss dabei nicht zwingend notwendig sein! Das Weitertradieren von identitätsbildenden Mythen an die nächste Generation bedarf allerdings einer kritischen Prüfung dieser Mythen auf ihre

lebensförderliche Tauglichkeit, es bedarf also einer „Ethik der Erinnerung,“ damit die neue Generation nicht unbedacht auf neue Katastrophen vorprogrammiert wird. Erinnerung darf somit auch nicht essentiell verstanden werden.⁶⁸ An was man sich wie erinnert, darf und soll man zumindest teilweise wählen und verändern können—besonders angesichts der besorgniserregenden Anfälligkeit (religiöser) Mythen für Missbrauch.⁶⁹ Das Bild des Auszugs aus Ägypten schließlich,⁷⁰ verstanden als symbolisches „Übergangsritual“ und als „Auszug“ aus einem üblen Zustand (Unreife, Opferexistenz) unterwegs⁷¹ an einen besseren Ort und Zustand (Initiation, Emanzipation), ist Teil menschlicher Existenz und Erfahrung, das es zu würdigen gilt, wurde es doch immer schon als Moment und Chance großer Inspiration und Transformation wahrgenommen.⁷²

⁶⁸ Dies umso mehr, wenn man sich des synthetischen Charakters von Erinnerung bewusst wird. So schreiben Andrea Hettlage-Varjas und Robert Hettlage („Das Judentum als Schicksalsgemeinschaft,“ in *Theoriebildung im christlich jüdischen Dialog: Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Deutung, Verhältnisbestimmung und Diskursfähigkeit von Religionen* [Judentum und Christentum 15; hg. von Gabriella Gelardini und Peter Schmid; Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, 2004], 109–127, 114) in Bezugnahme auf Freud: „In der Erinnerung wird die Vergangenheit aus dem Verständnis der Gegenwart *konstruiert* und nicht als ein einmal Abgelegtes wieder aufgerufen. ‚Die Vergangenheit wird nachträglich zu dem, was sie von da an immer gewesen sein wird. Die Gestaltung der Erinnerungsarbeit schließt die negativ interne Bilanzierung‘ [...], nämlich Vergessensleistungen mit ein.“

⁶⁹ Jeffrey S. Siker („President Bush, biblical faith, and the politics of religion,“ *RSN.SBL* 4/5 [2003]: 1–4) analysierte und dokumentierte in eindrucksvoller Weise, wie Präsident Bushs Rhetorik und nationale Projekte in dem Sinn religiös motiviert waren und sind, als er sich wie Mose berufen wähnt, Unschuldige zu schützen und Schuldige zu strafen—diesen Ruf verantwortungsvoll anzunehmen, dafür habe Gott Amerika und seinen Präsidenten segnet und erwählt. Seit 9/11 radikalisierte (einige behaupten apokalyptisierte) sich seine Überzeugung hinsichtlich dieses göttlichen Mandats, was schließlich Amerikas jüngsten Präventionskrieg gegen Saddam Hussein im Irak legitimierte.

⁷⁰ Ägypten (hebr. מִצְרַיִם) wurde unter anderem vom Wort „eng“ (hebr. צָרָר) abgeleitet und in mündlicher Tradition als „Uterus“ gedeutet, worin Israel entstand. Diesen allerdings gelte es unter Bezugnahme auf Gen 2,4 zu verlassen (Mutter und Vater) damit Israel seiner Braut (Land Israel) anhangen könne (Rav Michel Birnbaum-Monheit, im Rahmen der Übung „Tora und Midrasch: Exodus 12 aus traditioneller und existentialistischer Sicht,“ Institut für Jüdische Studien, Universität Basel, Wintersemester 2001/2002, 28.10.2001).

⁷¹ D’Angelo, „Hebrews,“ 367.

⁷² Gail Sheehy, *Spirit of survival: A young Cambodian girl’s heartrending journey through the trauma of war and famine* (London: Bantam Press, 1987), viii: „The lessons of survivorship might have been conveyed by means of an encyclopaedic book about many different people who endured under disparate conditions. But, given the gift of Mohm in my life, I chose to search for universal truth in the particular. Following this one victorious

8.2.8. *Exegetischer Ertrag zu Hebr 1,1–2,18: neue Deutungswege*

(1) Titel des Hebräers

Meine Interpretation des Titels geht davon aus, dass er in adäquater Weise den Inhalt des Textes repräsentiert und zwar als Referenz dessen ethnischen wie auch theologischen Inhalte, sind doch „Hebräer“ nicht nur Juden(-Christen) nach dem Fleisch, sondern auch solche mit einem bundesgemäßen Verhalten (s. 8.1).

(2) Überbietung der Engel durch den Sohn

Über den Vergleich des Sohnes mit den Engeln in Hebr 1–2 wird in der Hebräerforschung immer noch spekuliert, besonders im Blick auf die Funktion dieses Vergleichs innerhalb des Gesamttextes. Harold W. Attridge schreibt in seinem Kommentar:

The explicit purpose that the catena serves in Hebrews is to demonstrate Christ's superiority to the angels. Why the author should be concerned to make such a demonstration is unclear. Since the catena leads into the paraenetic remarks of 2:1–4, it serves, at least superficially, to ground the affirmation that Christ is an agent of revelation superior to the angels. This manifest function may be all there is to the matter. It is possible, however, that the demonstration serves a deeper or latent function, perhaps to resolve some fundamental christological problem in the community addressed.⁷³

Attridge fährt fort, indem er die bisher vorgeschlagenen Antworten zu dieser offenen Frage aufführt: (1) Dass der Vergleich in Bezugnahme auf Kol 2,18 im Zusammenhang der Engelsanbetung stehe, schlägt er aus, weil dieser Punkt im weiteren Text des Hebräers nicht behandelt sei. (2) Mit demselben Argument lehnt er auch die These ab, dass dieser Vergleich eine gemeinsame Anbetung Gottes durch die HörerInnen

child step by step, I began to see that her path is the same spiral traveled by survivors from the Old Testament and *The Odyssey* to *Moby-Dick*. That mythic narrative seems to have four turnings. First is the uprooting from ‚home‘ (family, security, or good health). Next, one is cast off into wilderness (external and internal) where a confrontation with danger, uncertainty or evil batters previous beliefs. At the end of one's wanderings there awaits the reconciliation with a new and larger reality, and with one's own renewed self („And the end of all our exploring/Will be to arrive where we started,/And know the place for the first time“). Finally, triumphantly, there is the return to home—but return with a difference.“

⁷³ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 50–51.

zusammen *mit* Engeln ausdrücke. (3) Außerdem wurde, gestützt auf spekulative angelologische Traditionen, die Vorstellung einer Engelschristologie angenommen. Als deren Quelle wurden das Buch Daniel (Dan 12,1: Michael), ein Qumranmanuskript (11QMelch: Melchisedek als königpriesterlicher Engel) sowie der Logosbegriff Philos, der den Logos gelegentlich als Engel beschreibt, vorgeschlagen; alle diese Annahmen würden sich jedoch nicht bestätigen. Attridge selbst geht von einer literarischen Funktion dieser Überbietung aus, durch die der Autor einem möglichen Einwand gegen seine die Engel überbietende Christologie zuvorkommen wolle. Damit—so stellt Attridge richtig fest—gliedere sich der Autor in eine etablierte neutestamentliche Tradition ein:

Thus it would appear that the „angels“ here serve primarily a literary function linking the exordium to the first phase of the author's exposition. The author has expanded an affirmation traditional in depiction of Christ's exaltation to reinforce the sublimity of Christ's exalted status that guarantees his followers' salvation. He thereby prepares for the portrayal of Christ's humiliation, through which that salvation is achieved.⁷⁴

Ähnlich resümiert Craig R. Koester, seiner Meinung nach könnte Hebr 1–2 (1) darauf zielen, die Überbietung des alten durch den neuen Bund aufzuzeigen:

Some relate it to the contrast between the old and new covenants. The angels (1:4–14), Moses (3:1–6), and the Levitical priesthood (5:1–10:18) were all associated with the Sinai covenant. Therefore, if the author wanted to prevent listeners from reverting to Jewish practices, he needed to show that Christ and his new covenant were superior to the old covenant and those who inaugurated it. A variation is that those who had been reverting to the old covenant found it expedient to regard Christ as an angel in order to avoid ascribing deity to him.⁷⁵

(2) Ebenfalls sei es hier denkbar, dass bestimmte Lehren aus Qumran abgewehrt werden sollten (namentlich die Vorstellung, dass der priesterkönigliche Messias dem Erzengel Michael unterstellt sei). (3) Es könnte—so Koester—das Anliegen des Autors gewesen sein, Engelverehrung abzuwehren. Mit demselben Argument wie Attridge, dass sich nämlich im weiteren Textverlauf kein Hinweis auf eine gegen Engelverehrung gerichtete Polemik finden würde, schlägt Koester die drei

⁷⁴ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 51–53, Zit. 53.

⁷⁵ Koester, *Hebrews*, 200.

genannten Positionen aus und postuliert eine rhetorische Funktion des Vergleichs Christi mit den Engeln in folgendem Sinn:

A more promising approach is to note that an exordium often leads *indirectly* to the main issue of the speech [...]. The question of the Son's superiority to angels functions in several ways with respect to Hebrews as a whole: [...] Angels are important because they are associated with the giving of the Law. The author assumes that the listeners will agree that the Torah, which was delivered by angels, needed to be taken seriously, but he insists that the gospel message needs to be taken even more seriously, since it was proclaimed by the Lord, who has been exalted above the angels.⁷⁶

Erich Gräßer weicht diesem spannungsvollen Vergleich aus, indem er die Erwähnung der Engel von ihrem literarischen Ort her erklärt:

Dass die Größe und Erhabenheit des Sohnes an den Engeln gemessen wird, ist überraschend. Die Überraschung wird noch größer, wenn man sieht, dass diese Gegenüberstellung bis V 14 durchläuft. Liegt gezielte Polemik vor? Gegen eine mit dem Christuskult konkurrierende Engelverehrung (vgl. Kol 2,18)? Das ist sehr unwahrscheinlich, da man dann eine konkrete Warnung davor in den Paränesen erwarten dürfte. Aber gerade die fehlt. [...] Es gibt eine einfachere Erklärung, die wir Käsemann verdanken: Die Repräsentation vor den Engeln ist Teil eines himmlischen Inthronisationsaktes, der von V 5 ab geschildert wird.⁷⁷

Alle drei Kommentatoren stellen in Hebr 1–2 einen literarisch ausgefeilten Hierarchiewechsel zugunsten des Sohnes fest. Während Attridge und Gräßer zusammen mit anderen ExegetInnen⁷⁸ von einer christologischen Überbietung der Engel sprechen, geht Koester von einer bundestheologischen Überbietung des „alten jüdischen“ Bundes durch den „neuen christlichen“ aus, freilich mit seiner potentiell problematischen antijudaistischen Implikation (s. 1.3.1 [2]; 5.6; 4.1.1. [2]).

Teile ich einerseits die Feststellung eines Hierarchiewechsels mit genannten Kommentatoren, geht meine Interpretation bezüglich der Funktion des Sohn-Engel-Vergleichs in eine andere, neue Richtung. Vor dem Hintergrund der *Sidra* aus Ex 31,(17b)–32,35 nämlich, welche die Engel als bedrohliche Konsequenz des durch Götzendienst bedingten Bundesbruchs auftreten ließ, dient Hebr 1–2 der Funktion, den

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:67.

⁷⁸ Buchanan, *To the Hebrews*, 29; Gilberto Marconi, „Gli angeli nella lettera agli ebrei (esegesi di Eb 1,5–14; 2,5–16),“ *ED* 51/2–3 (1998): 67–89.

HörerInnen zu zeigen, dass sie sich dank des messianischen Sohnes ob dieser Gefahr dennoch sicher wähnen können. Damit sollte auch deutlich geworden sein, dass das Motiv der Überbietung eines erhabenen Mittlers über die Racheengel keine neutestamentliche Erfindung ist, sondern einen integralen Bestandteil literarischer frühjüdischer Traditionen zu *Tišcha be-Aw* darstellt (s. 8.2.3 [1]).

8.3. *Hebräer 3,1–6,20*

8.3.1. *Erste Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Struktur und Text*

(1) Gliederung

Hauptabschnitt: Hebräer 3,1–6,20 bildet den zweiten von fünf stufenweise und konzentrisch angeordneten Hauptabschnitten (s. 3.2). Die semantische Oberflächenstruktur nimmt dabei in erster Linie den „Unglauben“ der Väter (Hebr 3–4), der Auswanderergeneration, beziehungsweise die „Sünde des Unglaubens“ der Söhne in den Blick (Hebr 6), die deshalb des hohepriesterlichen Dienstes des mitleidenden Sohnes bedürfen (Hebr 5). Die semantische Tiefenstruktur liest diese Aussagen auf der Basis der und im Vergleich zur narrativen Matrix von Num 13–14, des Unglaubens der Auswanderergeneration zu Kadesch-Barnea gegenüber Gott und der Vermittlung des Mose, die dort zwar die Vernichtung des Volkes zu verhindern vermochte, nicht jedoch die endgültige Aufkündigung des Sinaibundes seitens Gottes mit dieser Auswanderergeneration.

Abschnitte und Übergangselemente: Hebräer 3,1–6,20 zerfällt in das Übergangselement Hebr 3,1–6,⁷⁹ in den Abschnitt Hebr 3,7–4,11,⁸⁰ in das Übergangselement Hebr 4,12–13, in den Abschnitt Hebr 4,14–6,12⁸¹ sowie in das Übergangselement Hebr 6,13–20.

⁷⁹ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 3,1 der vierte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

⁸⁰ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 4,1 der fünfte und in Hebr 4,11 der sechste von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

⁸¹ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 5,11 der siebte und in Hebr 6,13 der achte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

Unterabschnitte und Symmetrien: Das einleitende und chiasmisch gegliederte Übergangselement Hebr 3,1–6⁸² vergleicht den glaubenstreuen Dienst des Mose über dem damaligen mit demjenigen des Sohn über dem jetzigen „Haus Gottes.“ Der Abschnitt Hebr 3,7–4,11 zerfällt in drei Unterabschnitte: (1) In das chiasmische Zitat aus Ps 95,7–11^{LXX} in Hebr 3,7–11,⁸³ (2) in die erste chiasmisch gegliederte Auslegungsbewegung dieses Zitats in Hebr 3,12–19,⁸⁴ welches die HörerInnen am Beispiel der Auswanderergeneration zu Kadesch-Barnea vor der Sünde des Glaubensabfalls und der resultierenden Folgen warnt und schließlich (3) in eine zweite chiasmisch gegliederte Auslegungsbewegung in Hebr 4,1–11,⁸⁵ welche davor warnt, den Eingang in die noch ausstehende Ruhe nicht zu versäumen. Das chiasmische Übergangselement Hebr 4,12–13⁸⁶ reflektiert das richtende Wort Gottes, vor dem niemand sich verbergen kann. Der Abschnitt Hebr 4,14–6,12 legt das Zitat noch weiter aus, und zerfällt (4) in den chiasmisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 4,14–5,10,⁸⁷ der die Gottberufenheit eines jeden Hohepriesters—Aarons wie des Sohnes—im Dienst des sündigen Volkes reflektiert und (5) in den chiasmisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 5,11–6,12,⁸⁸ der die HörerInnen der Trägheit bezichtigt und gleichzeitig die Unmöglichkeit einer Bußerneuerung für einst Erleuchtete und wieder abgefallene—wie nach dem Bundesbruch damals—nahe legt. Das chiasmisch gegliederte Übergangselement Hebr 6,13–20⁸⁹ schließlich spricht von

⁸² A: Hebr 3,1 (Jesus); B: Hebr 3,2 (treu); C: Hebr 3,3 (Erbauer); C': Hebr 3,4 (erbaut); B': Hebr 3,5 (treu); A': Hebr 3,6 (Christus).

⁸³ A: Hebr 3,7–8a (Herzen); B: Hebr 3,8b (Versuchung); B' Hebr 3,9 (versuchten); A': Hebr 3,10–11 (Herzen).

⁸⁴ A: Hebr 3,12 (Unglaube); B: Hebr 3,13 (Sünde); C: Hebr 3,14–15 (hört, Verbitterung); C': Hebr 3,16 (gehört, verbittet); B': Hebr 3,17–18 (die gesündigt); A': Hebr 3,19 (Unglaube).

⁸⁵ A: Hebr 4,1 (eingehen in die Ruhe); B: Hebr 4,2–3 (Ruhe); C: Hebr 4,4 (Tag); D: Hebr 4,5 (eingehen); D': Hebr 4,6 (eingehen); C': Hebr 4,7–8 (Tag); B': Hebr 4,9–10 (Ruhe); A': Hebr 4,11 (eingehen in die Ruhe).

⁸⁶ A: Hebr 4,12a (das Wort); B: Hebr 4,12b (Seele und Geist); B': Hebr 4,12c (Gedanken und Gesinnung); Hebr A': Hebr 4,13 (das Wort).

⁸⁷ A: Hebr 4,14 (Hohepriester); B: Hebr 4,15–16 (mitleiden); C: Hebr 5,1–4 (Hohepriester aus Menschen nimmt sich nicht selbst die Ehre); C': Hebr 5,5–6 (Hohepriester Christus verherrlicht sich nicht selbst); B': Hebr 5,7–8 (litt); A': Hebr 5,9–10 (Hohepriester).

⁸⁸ A: Hebr 5,11 (träge); B: Hebr 5,12–14 (Anfang); C: Hebr 6,1–3 (Werke); D: Hebr 6,4–6 (einmal, geschmeckt); D': Hebr 6,7–8 (trinkt, oftmals); C': Hebr 6,9–10 (Werk); B' Hebr 6,11 (Ende); A' Hebr 6,12 (träge).

⁸⁹ A: Hebr 6,13a (Gott); B: Hebr 6,13a (Abraham die Verheißung gab); C: Hebr

Gottes eidlicher Bestätigung seiner Verheißung gegenüber den Erben, angezeigt in der Zusage der den Weg zu Gott eröffnenden Hohepriesterschaft Jesu.

Fig. 8.3.1 (1)

Makrostruktur	Hauptabschnitt Form	Abschnitte (inkl. atl. Matrix), <i>Anfangs-, Übergangs- und Abschlusselemente</i> Unterabschnitte	Leitworte	Symmetrien	Zeichen
A	1,1–2,18 <i>Peticha 1</i>	Erhöhter und erniedrigter Sohn (Ex 32–34 Bundesbruch und -erneuerung am Sinai)			3.724
λ		1,1–4 <i>Anfangselement: Reden Gottes im Sohn</i>		konzentrisch	492
κ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	1,5–14 Erhöht zur Rechten Gottes	υἱός, ἄγγελοι	konzentrisch	1.141
ι		2,1–4 <i>Übergangselement: Achtet auf das Herrenwort</i>	ἐκφεύγω	chiastisch	472
θ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	2,5–18 Erniedrigt unter Engel	υἱός, ἄγγελοι		1.619
		2,5–9 Zeitlich begrenzte Erniedrigung	ὑποτάσσω	parallel	
		2,10–18 Zwecks Errettung der Söhne		chiastisch	
B	3,1–6,20 <i>Peticha 2</i>	Unglaube der Väter und Söhne (Num 13–14 Bundesbruch in Kadesch-Barnea)			7.418
η		3,1–6 <i>Übergangselement: Aufblick zum glaubenstreuen Jesus</i>	πιστός	chiastisch	600
ζ	<i>Peticha-Zitat</i> Ps	3,7–4,11 3,7–11 Unglaube der Väter Ps 95,7–11 ^{LXX} Unglaube der Väter	ἀπιστία	chiastisch	2.508
		3,12–19 Auslegung: Warnung vor solchem Glaubensabfall		chiastisch	
	<i>Sidra-Eingangvers</i> Hebr 4,4 aus Ex 31,17b	4,1–11 Auslegung: Deshalb Eingang in Ruhe nicht versäumen		chiastisch	
ε		4,12–13 <i>Übergangselement: Vor Richterwort Gottes ist nichts unsichtbar</i>	λόγος τοῦ θεοῦ, ἀφανής	chiastisch	330

6,13b–15 (schwören); C': Hebr 6,16 (schwören); B': Hebr 6,17 (Erben der Verheißung); A': Hebr 6,18–20 (Gott).

δ	4,14–6,12	Unglaube der Söhne	ἁμαρτία, πίστις	3,164
	4,14–5,10	Auslegung: Sündiges Volk bedarf des hohepriesterlichen Dienstes		chiastisch
	5,11–6,12	Auslegung: Nach wiederholtem Glaubensabfall gibt es für einst Erleuchtete keine Buß- und Bundeserneuerung mehr	φωτίζω	chiastisch
γ	6,13–20	<i>Übergangselement: An Hoffnung der eidllich bekräftigten Abrahamsverheißung festhalten, die hinter Vorhang reicht</i>	καταπέ- τασμα	chiastisch 816

Hebräerforschung: Die größten Kontroversen hinsichtlich der Gliederung eröffnen sich in der Hebräerforschung, wie gezeigt wurde (s. 2.2; 2.4.2), unter anderem in den Kapiteln Hebr 3–6. Einen in der Regel als „christologischen Mittelteil“ klassierten Hauptabschnitt lassen die meisten ExegetInnen entweder bereits in Hebr 4,14 beginnen, so beispielsweise Lloyd Neeley (s. 1.2.8 [2]) und Guthrie (s. 1.2.9 [2]),⁹⁰ andere in Hebr 5,1 oder Hebr 5,11,⁹¹ wie beispielsweise Vanhoye (s. 1.2.6 [1]) und Dussaut (s. 1.2.8 [1]), und wieder andere in Hebr 7,1⁹² oder Hebr 8,1.

(2) Leitworte

Die textliche Kohärenz ist im Hauptabschnitt Hebr 3,1–6,20 im semantischen Feld um die Oberbegriffe „Unglaube“ und „Glaube“ gegeben: „Un-/Glaube“ (Hebr 3,12.19: ἀπιστία; Hebr 3,2.5; 4,2.3; 6,1.12: πιστ-), „Versuchung“ (Hebr 3,8.9; 4,15: πειρασ-), „Verbitterung“ (Hebr 3,8.15.16: παραπικρα-), „Ungehorsam“ (Hebr 3,18; 4,6.11: ἀπειθ-), „Gehorsam“ (Hebr 5,8.9: ὑπακο-; Hebr 5,7: εὐλάβεια), „Sünde/n“ (Hebr 3,13.17; 4,15; 5,1.3: ἁμαρτ-), „Schwachheit“ (Hebr 4,15; 5,2: ἀσθένεια), „Unwissende“ (Hebr 3,10: οὐκ γινώσκω; Hebr 5,2: ἀγνοέω), „Irrende“ (Hebr 3,10; 5,2: πλανάω), „harthörig“ (Hebr 5,11; 6,12: νωθερός), „verhärtet“ (Hebr 3,8.13.15; 4,7: σκληρύνω) sowie „abfallen“ (Hebr 3,12:

⁹⁰ So auch Karrer (*Der Brief an die Hebräer*, 1:6–9).

⁹¹ So auch Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 19).

⁹² So auch Gräßer (*An die Hebräer*, 1:29).

ἀφίστημι; Hebr 6,6: παραπίπτω). Der Ort dieses Fehlens ist das „Herz“ (Hebr 3,8.10.12.15; 4,7.12: καρδία).

In Reaktion „zürnt“ (Hebr 3,11; 4,3: ὀργή) und „schwört“ (Hebr 3,11.18; 4,3; 6,13 [zweifach].16: ὀμνῶ) Gott gegen, anschließend aber auch wieder für sein Volk in einem „Eid“ (Hebr 6,16.17: ὅρκος). Sie sind ihm wieder „Erben“ (Hebr 3,1; 6,12.17: κλη-), denen das Erbe der Landgabe als „Verheißung“ (Hebr 4,1; 6,12.13.15.17: ἐπαγγελ-) noch aussteht. Sie dürfen deshalb in „Freimütigkeit“ (Hebr 3,6; 4,16: παρρησία), in „Hoffnung“ (Hebr 3,6; 6,11.18: ἐλπίς) und in „Zuversicht“ (Hebr 3,14: ὑπόστασις) in diese „Ruhe“ (Hebr 3,11.18; 4,1.3 [zweifach].4.5.8.10 [zweifach].11: καταπαυ-), diesen „Schabbat“ (Hebr 4,9: σαββατισμός) nämlich im „Heute“ (Hebr 3,7.13.15; 4,7 [zweifach]; 5,5: σήμερον) einziehen.

Der Wortstamm πιστ- findet sich somit als Inklusion am Anfang (Hebr 3,2) und am Ende des Hauptabschnitts (Hebr 6,12). Die Ausführungen des hohepriesterlichen Sohnes zeichnen ihn in diesem Hauptabschnitt als denjenigen, der gegenüber diesem Anspruch der Treue und des Gehorsams reüssiert und deshalb den Fehlenden helfen kann (Hebr 3,2; 5,8). Die Details seiner Opfertat folgen erst im Zentralstück, dem dritten Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,19.

(3) Stichwortverbindungen

Das Übergangselement Hebr 3,1–6 ist mit dem vorhergehenden Abschnitt Hebr 2,5–18 durch „Hohepriester“ (u. a. in Hebr 2,17 und Hebr 3,1) und mit dem folgenden Abschnitt Hebr 3,7–4,11 durch den Wortstamm „Glaube“ verknüpft (u. a. in Hebr 3,5 und Hebr 3,12). Der Abschnitt Hebr 3,7–4,11 ist mit dem nachstehenden Übergangselement Hebr 4,12–13 durch „Herz“ verbunden (u. a. Hebr 4,7 und Hebr 4,12). Das Übergangselement Hebr 4,12–13 ist mit dem nachstehenden Abschnitt Hebr 4,14–6,12 durch „Wort Gottes“ (u. a. Hebr 4,12 und Hebr 6,5) und der Abschnitt Hebr 4,14–6,16 schließlich ist mit dem Übergangselement Hebr 6,13–20 durch „Geduld/geduldig“ (Hebr 6,12 und Hebr 6,15) verbunden.

(4) Zeichenstatistik

Der Zeichenstatistik zufolge zählt der Hauptabschnitt Hebr 3,1–6,20 als Ganzes 7.418 Zeichen. Das Übergangselement Hebr 3,1–6 zählt 600, der Abschnitt Hebr 3,7–4,11 2.508, das Übergangselement Hebr

4,12–13 330, der Abschnitt Hebr 4,14–6,12 3,164 und schließlich das Übergangselement Hebr 6,13–20 816 Zeichen.

8.3.2. *Zweite Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Inhalt und Kontext*

(1) Hebräer 3,1–6

Nachdem der Abschnitt Hebr 2,5–18 die zeitlich befristete Erniedrigung des Sohnes unter die Engel zwecks Errettung der Söhne behandelt hatte, leitet das Übergangselement Hebr 3,1–6 den zweiten Hauptabschnitt mit dem Thema des treuen Dienstes sowohl des Mose als auch des Jesus über dem „Haus Gottes“ ein. Das zwar durch den Dienst Mose gerettete „ungehorsame“, jedoch enterbte Haus Gottes, die Auswanderergeneration, ist Thema des folgenden Abschnitts Hebr 3,7–4,11.

Haus Gottes bedarf des Mittlerdienstes damals wie heute: Das in Hebr 3,1–6 angesprochene „Haus Gottes“ meint die Auswanderergeneration als ethnische Größe, zu der die HörerInnen in eine logische Beziehung gebracht werden (Hebr 3,2b.6b). Das in Treue verrichtete Amt des „Diener“ Mose über jenem Haus Gottes (Hebr 3,2b.5; Num 12,7) wird mit demjenigen des für herrlicher befundenen „Sohnes“ verglichen (Hebr 3,2a.3.5–6a). Der Erbauer des Hauses jedoch ist Gott selbst (Hebr 3,4). Aufgrund der in Hebr 2,5–18 geschilderten Errettungstat (Anschluss mittels der Konjunktion ὅθεν in Hebr 3,1a), welche dem angesprochenen Haus Gottes gilt, sind die heiligen Brüder und Teilhaber der himmlischen Berufung deshalb angehalten, ihren Blick auf den Apostel und Hohepriester Jesus zu richten (Hebr 3,1b: Aorist Imperativ) und an der durch seinen Dienst eröffneten Zuversicht und Ruhm der Hoffnung festzuhalten.

(2) Hebräer 3,7–4,11

Nachdem im einleitenden Übergangselement Hebr 3,1–6 das des Dienstes bedürftige Haus Gottes angesprochen war, behandelt der Abschnitt Hebr 3,7–4,11 die verhängnisvolle Verstockung der Väter zu Kadesch-Barnea. (1) Der erste Unterabschnitt Hebr 3,7–11 enthält das auf diese Begebenheit rekurrierende Zitat aus Ps 95,7–11^{LXX}, (2) der Unterabschnitt Hebr 3,12–19 bildet eine erste Auslegungsbewegung dieses Zitates und warnt die AdressatInnen am Beispiel der Auswanderergeneration zu Kadesch-Barnea vor der Sünde des Glaubensab-

falls und den resultierenden Folgen, (3) der Unterabschnitt Hebr 4,1–11 schließlich warnt in einer zweiten Auslegungsbewegung davor, den Eingang in die noch ausstehende Ruhe nicht zu versäumen, denn sonst erwartet die Hörerschaft das richtende Wort Gottes, wie im nachstehenden Übergangselement Hebr 4,12–13 zu vernehmen ist.

Verbitterung und verwehrte Ruhe: Der Autor lässt in Hebr 3,7–11 den Heiligen Geist selbst Ps 95,7–11^{lxx} zitieren (Anschluss mittels der Konjunktion *διό* in Hebr 3,7a), wodurch dieses Zitat prophetisch aktualisiert wird. Die AdressatInnen sollen „heute,“ an diesem Tag, an dem sie Gottes Stimme hören, nicht ihr Herz verhärten, wie an jenem Tage, da ihre Väter ihn in der Wüste versuchten (Hebr 3,8), obschon sie vierzig Jahre lang Zeugen seiner Werke waren (Hebr 3,9–10a). Deshalb zürnte Gott jenem Geschlecht und schwor, ihnen den Einzug in seine Ruhe zu verwehren (Hebr 3,10b–11).

In Hebr 3,12–19 identifiziert der Autor mittels einer ersten Auslegungsbewegung die in Ps 95,9a^{lxx} erwähnten Väter als die Auswanderungsgeneration (Hebr 3,16b), denen wegen ihrer Sünden (Hebr 3,17b), ihres Ungehorsams (Hebr 3,18b) und ihres Unglaubens (Hebr 3,19b) der Einzug in die verheißene Ruhe vorenthalten worden war. Der Autor warnt die AdressatInnen vor einem bösen Herzen des Unglaubens im Abfall vom lebendigen Gott (Hebr 3,12). Solange es „heute“ heißt, gelte es, sich gegenseitig in Bezug auf die Sünde durch Verstockung zu ermahnen (Hebr 3,13a: *παρακαλέω* im Imperativ)—nur wer die Zuversicht bis zum Ende festhält, darf sich als Genosse Christi verstehen (Hebr 3,14).

In Hebr 4,1–11 sucht der Autor in einer zweiten Auslegungsbewegung den AdressatInnen aus der Logik der Schrift nahezulegen, dass es, auch wenn den Vätern ihres Unglaubens und Ungehorsams wegen nicht in die Ruhe einzugehen erlaubt war (Hebr 4,2.3b.5.6b), für das glaubende Volk Gottes noch eine Ruhe gibt, in die einige eingehen werden (Hebr 4,1.3a.6a.7b.8.9). Denn nachdem *alle* Werke von der Welt Grundlegung (Hebr 4,3c) an geschaffen worden waren und Gott am anschließenden siebten Tag geruht hatte (= Gen 2,2; Ex 31,17b; Hebr 4,4), war von Gott Vorsorge für eine bleibende Ruhe, einen Schabbat getroffen worden (Hebr 4,7a.10). Die geläuterten HörerInnen sollen nicht säumen, rechtzeitig in diese einzugehen (Hebr 4,1.11).

(3) Hebräer 4,12–13

Nachdem im Abschnitt Hebr 3,7–4,11 von der Verstockung und dem resultierenden Erbverlust die Rede war, macht das Übergangselement Hebr 4,12–13 deutlich, dass jenseits der Ruhe für Sünder einzig das richtende Wort Gottes bleibt, dem niemand entinnen kann. Diese Einsicht wird im nachstehenden Abschnitt Hebr 4,14–6,12 noch vertieft und wiederum wie in der Einleitung auf den notwendigen Dienst des hohepriesterlichen Sohnes rekuriert.

Wort Gottes: Das Wort der Kunde (Hebr 4,2b: ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς) hatte sich bei den Vätern nicht mit Glauben vermischt (vgl. Apg 7,38) und wandelte sich im Wort des Zornes Gottes in Kadesch-Barnea zu deren Richter (Hebr 3,11,18; 4,3b = Ps 95,11^{LXX}). Tatsächlich ist es so, dass die gesamte Schöpfung—einschließlich der AdressatInnen—dem Wort Gottes gegenüber rechenschaftspflichtig ist (Hebr 4,13).

(4) Hebräer 4,14–6,12

Nachdem das Übergangselement Hebr 4,12–13 vom drohenden Verdikt des Wortes Gottes gesprochen hatte, wird im Abschnitt Hebr 4,14–6,12 in einer dritten Auslegungsbewegung des Zitates aus Ps 95,7–11^{LXX} einerseits verdeutlicht, dass wie damals die Väter durch (Mose und) Aaron auch die HörerInnen eines vermittelnden Dienstes durch den hohepriesterlichen Sohn bedürfen (Hebr 4,14–5,10). Andererseits wird in einer vierten Auslegungsbewegung eindringlich nahe gelegt, dass in gleicher Weise wie zu Kadesch-Barnea nach wiederholtem Bundesbruch keine Buß- und Bundeserneuerung mehr zu erwarten ist (Hebr 5,11–6,12). Das nachstehende Übergangselement Hebr 6,13–20 wartet wiederum mit Gottes Treue sich selbst und den Erben der Verheißung gegenüber auf, denn was er Abraham zusprach, wird er dank des Sohnes auch für die HörerInnen erfüllen.

Das sündige Volk bedarf des Hohepriesters Jesus: Nach der Interpretation des Autors können sich die AdressatInnen dem drohenden Verdikt des Wortes Gottes (Hebr 4,12b: κριτικός) nur dann entziehen, wenn sie am Bekenntnis festhalten (Hebr 4,14). Diesem gemäß wissen sie um den in Bezug auf ihre Schwächen (Sünden) mitleidenden, in allem geprüften und dennoch sündlosen Hohepriester und Sohn Gottes, Jesus (Hebr 4,15). Mit Zuversicht dürfen sie zum Empfang gnädiger und barmherziger Hilfe zum Thron der Gnade hinzutreten (Hebr 4,16). Der aus Menschen genommene Hohepriester ist für Menschen eingesetzt

zum Dienst vor Gott (Hebr 2,17b; 5,1a), er bringt Opfer und Gaben sowohl für die Sünden des Volkes als auch für die eigenen Sünden dar (Hebr 5,1–3).⁹³ Jeder Hohepriester wird von Gott berufen, wie Aaron so auch Christus (Hebr 5,4–5a). Letzterer wird es mittels der bereits in Hebr 1,5 zitierten Erwählungsformel aus Ps 2,7^{lxx} und nach der Weise Melchisedeks (Ps 110,4; Hebr 5,5b–6). Christus „brachte“ (Hebr 5,1b.7b: προσφέρω als *Terminus technicus* der Opferpraxis) sein Sündopfer in den Tagen seines Fleisches in der Form von „Bitten und Flehen“ dem gegenüber dar, der ihn aus dem Tod retten konnte. Um seiner (Gottes-)Furcht willen wurde er erhört und lernte im Leiden Gehorsam (Hebr 5,7–8). In dieser Weise vollendet, erfüllt er die Anforderung der physischen und praktischen Tadellosigkeit und ist denen, die ihm als dem von Gott eingesetzten Hohepriester nach der Weise Melchisedeks gehorchen, Grund ewiger Errettung (Hebr 5,9–10).

Keine Bußerneuerung nach wiederholtem Bundesbruch: Die AdressatInnen sind nach Hebr 5,11–14 im Blick auf das Wort der Lehre Gottes träge HörerInnen geworden (Hebr 5,11). Sollten sie der Zeit nach bereits Lehrer sein, bedürfen sie wieder der Einstiegslektionen (Hebr 5,12). Wer aber Milch statt fester Speise benötigt, ist des Wortes der Gerechtigkeit wie Kinder unkundig; Erwachsene hingegen sind durch Übung erfahren in der Unterscheidung von Gut und Böse (Hebr 5,13–14). Der Autor zieht es vor, von den Themen der Busse von toten Werken, dem Glauben an Gott, der Lehre von Waschungen und der Auflegung der Hände, von der Auferstehung der Toten sowie von dem ewigen Gericht⁹⁴ Abstand zu nehmen und sich stattdessen dem Thema der Reife, der Vollendung zuzuwenden, von der die HörerInnen wissen, dass sie sich Christus durch Gehorsam aneignete (Hebr 5,8–9; 6,1–3). Auch vom Thema des Abfalls wendet er sich ab, denn wer mit diesem in Verbindung gebracht wird, würde den Sohn Gottes erneut zum Spott (der Feinde) kreuzigen⁹⁵ (Hebr 6,4–6; vgl. Hebr 10,26–27; 12,16–17). Wie ein Land (Väter und AdressatInnen), welches trotz häufigen

⁹³ Hebräer 5,2a knüpft mit der Bezeichnung „den Unwissenden“ (gr. τοῖς ἀγνοοῦσιν) und „den Irrenden“ (gr. πλανομένοις) an die Auswanderergeneration an, die im Psalmzitat in Hebr 3,10c als eben „im Herzen irrend“ und „in Bezug auf die Wege des Herrn unwissend“ beschrieben werden.

⁹⁴ Bei den in Hebr 6,1b–2 aufgezählten sechs Elementen handelt es sich wohl eher um Lehrstücke wie sie in antiken Synagogen üblich waren und nicht um spezifisch christliche „Elementarkatechese.“

⁹⁵ Gräßer (*An die Hebräer*, 1:356–357) will ἀνασταυρώω in Hebr 6,6 nicht als „wieder kreuzigen“ sondern aus philologischer Erwägung heraus einfach nur als „kreuzigen“ übersetzt wissen.

Regens seinen Bebauern (Mose und Christus) kein nützliches Kraut hervorbringt, sondern nur Dornen und Disteln,⁹⁶ sind die AdressatInnen dem Fluch nahe (Hebr 6,7–8). Damit ist der Bezug zu den Fluchkatalogen hergestellt, die bei bundeswidrigem Verhalten in Kraft treten (s. 6.2; 6.5).

(5) Hebräer 6,13–20

Nachdem der Abschnitt Hebr 4,14–6,12 die dritte und vierte Auslegungsbewegung des Zitates aus Ps 95,7–11^{LXX} enthielt, schlägt das Übergangselement im Auftakt zum kultischen Mittelstück hoffnungsvollere Töne an, indem es von Gottes Treue gegenüber Abrahams Eid spricht, dies ist nicht zuletzt ermöglicht im Hohepriester Jesus.

Gottes Treue gegenüber seinem Eid an Abraham: Gott verbürgte sich in seinem Eid an Abraham nicht nur gegenüber diesem (Hebr 6,13–16), sondern auch dessen Nachkommen gegenüber, den Erben der Verheißung (Hebr 6,17). In ihrer Zuversicht darüber sollen die HörerInnen nicht wanken, als sicherer Anker hierfür gilt ihnen Jesus, der ihnen als Vorläufer hinter den Vorhang⁹⁷ vorausgeeilt ist (Hebr 6,18–20).

8.3.3. Dritte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Intertext

(1) Hebräer 3,1–4,11

Unter 8.3.2 (1) und 8.3.2 (2) wurde gezeigt, dass die AdressatInnen am Beispiel der „Väter,“ dem „Haus Gottes,“ eindringlich vor der Sünde der Verstockung, dem Unglauben und somit Glaubensabfall von Gott zumal und vor dem resultierenden endgültigen Bundesbruch

⁹⁶ Die Wendung „ἀνάνθας καὶ τριβόλους“ kommt in der gesamten Septuaginta nur zweimal vor, im Akkusativ Plural wie im Hebr 6,8a erscheint es nur in Gen 3,18 (im Nominativ Plural noch in Hos 10,8). Das dürfte kein Zufall sein, denn wie unter 8.2.3 (4) gezeigt wurde, ist die Verknüpfung des ersten Sündenfalls mit dem Sündenfall Israels ein typisches zu *Tischa be-Aw* gehöriges Motiv.

⁹⁷ Καταπέτασμα in Hebr 6,19 kann im Allgemeinen alle drei Vorhänge der Stiftshütte meinen, im Speziellen jedoch und insbesondere in Verbindung mit ἐσώτερος und im linguistischen Vergleich mit Ex 26,33^{LXX} beziehungsweise Lev 16,2.12.15^{LXX} meint es den Vorhang zum Allerheiligsten, und hier dem Allerheiligsten des himmlischen Zeltens. Dieser Meinung von Roy E. Gane („Re-opening *katapetasma* [‘veil’] in Hebrews 6,19,“ *AUSS* 38/1 [2000]: 5–8) schließe ich mich mit dem zusätzlichen Argument an, dass der Hebräer selbst in Hebr 8,5 aus Ex 25,40^{LXX} zitiertend das himmlische Zelt als Prototyp des irdischen versteht, weshalb sie im Design identisch sind.

mit dem Einzugsverbot in das verheißenen Landerbe (Ruhe) gewarnt wurden. Im Folgenden soll die Geschichte dieses Geschlechts in ihrer erweiterten narrativen Matrix untersucht werden, namentlich wie es zu diesem in Ps 95,7–11 geäußerten Verdikt Gottes kam.

Haus Gottes—Auswanderergeneration: Hebräer 3,8b spricht von einem „Tag der Versuchung“ in der Wüste (Ps 94,8^{lxx}; Ps 95,8^{mt} erwähnt „Massa“ und „Meriba“). Folgt man innerhalb der Septuaginta dem semantischen Feld um die Begriffe „Versuchung/versuchen“ (Hebr 3,8b.9a:⁹⁸ πειρασμός; πειράζω), „Unglaube“ (Hebr 3,12a.19b: ἀπιστία), „ungehorsam“ (Hebr 3,18b: ἀπειθέω), „Murren“ (διαγογγύζω), „Sünde/sündigen“ (Hebr 3,13b.17b: ἁμαρτία; ἁμαρτάνω), „Zorn/zürnen“ (Hebr 3,11a; 4,3b: ὀργή), „halsstarrig/verhärtet“ (Ex 32,9;⁹⁹ 33,3.5; 34,9: σκληροτράχηλος; Hebr 3,8a.13b.15b; 4,7b: σκληρόνω), erfahren wir von zehn Begebenheiten, durch welche die Väter Gott während des Auszugs aus Ägypten mit ihrem Unglauben und Ungehorsam versuchten und deshalb erzürnten (Dtn 9,7.23.24).

- (1) *Exodus 15,22–26:* Die erste Begebenheit ereignet sich in Mara, wo das Volk wegen des bitteren Wassers gegen Mose murren (Ex 15,24). Mose kann das Wasser nach der Anweisung Gottes durch ein Stück Holz süß werden lassen, wodurch Gott sein Volk bezüglich dessen Absichten ihm gegenüber prüft (Ex 15,25).
- (2) *Exodus 16,1–36:* Wegen fehlender Nahrung murren die gesamte Gemeinde der Söhne Israels gegen Mose, Aaron und Gott in der Wüste Sin (Ex 16,2.7–9.12), worauf Gott sein Volk mit Wachteln und Manna versorgt. Letzteres soll sie für vierzig Jahre ernähren.
- (3) *Exodus 17,1–7 (Dtn 6,16; 9,22):* In Refidim murren das Volk gegen Mose und prüft (Ex 17,1.2.7.7) Gott wegen des fehlenden Wassers. Nachdem Mose entsprechend Gottes Anleitung aushelfen kann, benennt er diesen Ort „Massa“ (hebr. für „Versuchung“; vgl. auch Dtn 6,16) und „Meriba“ (hebr. für „Streit“).
- (4) *Exodus 32,1–34,35 (Dtn 9,8–21.25–29; Apg 7,39–43):* Die vierte Begebenheit ist diejenige des sündigen (Ex 32,30.30.31.32.33.34) Götzendienstes durch das goldene Kalb, die Gott dermaßen erzürnt (Ex 32,10.11.12), dass er sein „halsstarriges“ (Ex 33,3.5.9: σκληροτράχηλος) Volk erstmals zu vernichten trachtet. Wie bereits aus-

⁹⁸ Bezüglich des versuchten Sohnes vgl. Hebr 2,18 [zweifach]; 4,15, und bezüglich des versuchten Abrahams vgl. Hebr 11,17.

⁹⁹ Dieser Vers fehlt in unserer heutigen Septuaginta-Ausgabe, nicht jedoch im hebräischen Text, wo in allen Belegstellen „hartnäckig“ das Verb נָקַם übersetzt.

föhrlich unter 8.2 beschrieben, kann der Einsatz Moses Gott zur Bundeserneuerung bewegen.

- (5) *Numeri 11,1–35 (Dtn 9,22)*: Nach dem Aufbruch vom Sinai ist das Volk des Mannas leid und begehrt Fleisch. Gottes Antwort in Form eines „Feuers des Herrn“ setzt das Lager in Brand, weshalb der Ort den Namen „Tabera“ erhält (Num 11,1–3). Gott erfüllt dem Volk zwar durch Mose seinen Wunsch, doch noch während das Volk die herangetriebenen Wachteln verspeist, entbrennt sein Zorn (Num 11,1.10), worauf er das Volk für seinen Ungehorsam (Num 11,20) mit einer Plage schlägt. Weil man schließlich dort das gierig gewordene und geschlagene Volk begräbt, erhält der Ort den Namen „Kibrot-Hattaawa“ (Num 11,33–35).
- (6) *Numeri 13–14; 32,10–14 (Dtn 1,19–46; 9,23)*: Ist die Prüfung Gottes durch das Volk in Mara die erste, die am Sinai eine der folgenschwersten, so ist die Prüfung bei Kadesch-Barnea diejenige, welche Gottes Geduld mit der Auswanderergeneration endgültig erschöpft. In der Wüste Paran sendet Mose nämlich im Auftrag Gottes je einen fürstlichen Stammesvertreter als Kundschafter ins verheißene Land (Num 13,1–20). Nach vierzig Tagen kehren die Zwölf zu Mose und dem Volk zurück und bestätigen zwar in ihrem Bericht die verheißene Fruchtbarkeit des Landes, alle Kundschafter aber, außer Kaleb und Josua, erachten dessen Bewohner für unbezwingbar (Num 13,21–33). Über diesem Gerücht empört sich das Volk murrend (Num 14,2.27 [dreifach].29.36) gegen Mose und Aaron und erwägt die Berufung eines anderen Leiters (Num 14,4: ἀρχηγός), der sie nach Ägypten zurückführen soll (Num 14,1–4). Auf der Seite der Leiterschaft, Moses und Aarons, korrigieren Josua und Kaleb die kleingläubige Beschreibung der Landesbewohner dahingehend, dass der Herr beim Einzug gewiss mit ihnen gegen diese Landesbevölkerung streiten wird—sie bleiben jedoch ungehört. Stattdessen beabsichtigt die Gemeinde sie zu steinigen (Num 14,5–10). Aus dem folgenden Gespräch zwischen Gott und Mose erfahren wir, dass dies der Ort ist, an dem sich Gott von der ungläubigen (Num 14,11), ihn prüfenden (Num 14,22), ungehorsamen (Dtn 1,26) und sündigen (Num 14,19.34.40) Vätergeneration abwendet, ihm den Bund kündigt und sie im Bezug auf das verheißene Land enterbt. Es ist diese Begebenheit in Kadesch-Barnea also, auf die sich das Zitat aus Ps 95,7–11 in Hebr 3,7b–11 und seine Auslegung in Hebr 3,12–6,20 bezieht:

Und der Herr sprach zu Mose: Wie lange will mich dieses Volk verachten, und wie lange wollen sie mir nicht glauben [οὐ πιστεύω] bei all den Zeichen, die ich in ihrer Mitte getan habe? Ich will es mit der Pest schlagen und es austilgen; und ich will *dich* zu einer Nation machen, größer und stärker als sie [Num 14,12 = Ex 32,10].

Und Mose sagte zu dem Herrn: Dann werden es die Ägypter hören. Denn durch deine Macht hast du dieses Volk aus ihrer Mitte heraufgeführt; und man wird es den Bewohnern dieses Landes sagen. Sie haben gehört, dass du, Herr, in der Mitte dieses Volkes bist, dass du, Herr, Auge in Auge dich sehen lässt und dass deine Wolke über ihnen steht und du in einer Wolkensäule vor ihnen hergehst bei Tag und in einer Feuersäule bei Nacht. Und wenn du dieses Volk wie *einen* Mann tötest, werden die Nationen, die die Kunde von dir gehört haben, sagen: Weil der Herr dieses Volk nicht in das Land bringen konnte, das er ihnen zugeschworen hatte, darum hat er sie in der Wüste hingeschlachtet [vgl. Ex 32,11–13]. Und nun möge sich doch die Macht des Herrn groß erweisen, so wie du geredet hast, als du sprachst: „Der Herr ist langsam zum Zorn und groß an Gnade, der Schuld und (Treu)bruch vergibt, aber keineswegs ungestraft lässt, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an der dritten und vierten (Generation)“ [Num 14,18 = Ex 34,6b–7]. Vergib doch die Schuld dieses Volkes nach der Größe deiner Gnade und so, wie du diesem Volk vergeben hast von Ägypten an bis hierher!

Und der Herr sprach: Ich habe vergeben nach deinem Wort [vgl. Ex 32,14]. Jedoch, so wahr ich lebe und von der Herrlichkeit des Herrn die ganze Erde erfüllt werden wird: alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich in Ägypten und in der Wüste getan habe, und mich nun zehnmal geprüft [πειράζω] und nicht gehört haben auf meine Stimme [οὐκ εἰσήκουσάν μου τῆς φωνῆς], werden das Land nicht sehen, das ich ihren Vätern zugeschworen habe! Alle, die mich verachtet haben, sollen es nicht sehen. Aber meinen Knecht Kaleb—weil ein anderer Geist in ihm war und er mir völlig nachgefolgt ist—, ihn werde ich in das Land bringen, in das er hineingegangen ist; und seine Nachkommen sollen es besitzen. Die Amalekiter aber und die Kanaaniter wohnen in der Ebene. Morgen wendet euch und brecht auf zur Wüste in der Richtung zum Schilfmeer!

Und der Herr redete zu Mose und Aaron und sprach: Wie lange (soll es) mit dieser bösen Gemeinde (weitergehen), dass sie gegen mich murren? Das Murren der Söhne Israel, womit sie gegen mich murren, habe ich gehört. Sage zu ihnen: So wahr ich lebe, spricht der Herr, wenn ich es nicht so mit euch machen werde, wie ihr vor meinen Ohren geredet habt! In dieser Wüste sollen eure Leichen fallen [vgl. Hebr 3,17b], ja, alle eure Gemusterten nach eurer ganzen Zahl, von zwanzig Jahren an und darüber, die ihr gegen mich gemurrt habt. Niemals sollt ihr in das Land kommen [vgl. Hebr 3,11b], in dem euch wohnen zu lassen

ich meine Hand (zum Schwur) erhoben habe, außer Kaleb, dem Sohn des Jefunne, und Josua [Ἰησοῦς], dem Sohn des Nun! Und eure kleinen Kinder, von denen ihr gesagt habt, sie werden zur Beute werden, sie will ich hineinbringen, und sie sollen das Land kennen lernen [κληρονομέω], das ihr verworfen habt. Ihr aber, eure Leichen sollen in dieser Wüste fallen [vgl. Hebr 3,17b]! Und eure Kinder sollen vierzig Jahre lang in der Wüste Hirten sein und eure Hurereien tragen [πορνεία], bis eure Leiber in der Wüste umkommen. Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land ausgekundschaftet habt, vierzig Tage, je einen Tag für ein Jahr, sollt ihr vierzig Jahre lang eure Sünden tragen, und ihr sollt erkennen, was es ist, wenn ich mich abwende! Ich, der Herr, habe es geredet. Wenn ich das nicht tun werde an dieser ganzen bösen Gemeinde, die sich gegen mich zusammengerottet hat! In dieser Wüste sollen sie umkommen, und dort sollen sie sterben! Und die Männer, die Mose ausgesandt hatte, das Land auszukundschaften, und die zurückkehrten und die ganze Gemeinde gegen ihn zum Murren verleitet hatten, indem sie ein böses Gerede über das Land aufbrachten, diese Männer, die ein böses Gerede über das Land aufgebracht hatten, starben durch eine Plage vor dem Herrn. Aber Josua, der Sohn des Nun, und Kaleb, der Sohn des Jefunne, blieben am Leben von jenen Männern, die ausgezogen waren, um das Land auszukundschaften. (Num 14,11–38)

- (7) *Numeri 16,1–17,28*: Unter der Ägide des Leviten Korach (ein Cousin des Mose) sowie des Datan und des Abiram erheben sich zweihundertfünfzig israelitische Fürsten murrend (Num 16,11; 17,6.20 [zweifach].25) gegen Mose und diesmal auch gegen Aaron. Gott ist über die gesamte Gemeinde erzürnt und beabsichtigt einmal mehr, sie zu vernichten. Das vermittelnde Wirken Moses und Aarons beschränkt die vernichtende Strafe auf die Häuser der Anstifter Korach, Datan und Abiram. Darüber empört murt das Volk noch mehr, worauf im Lager deshalb 14.700 Menschen einer Plage zum Opfer fallen. Das sühnende Wirken Aarons im Auftrag Moses verhindert Schlimmeres. Aarons Erwählung wird durch den blühenden Stab durch Gott bestätigt.
- (8) *Numeri 20,1–13*: In der Wüste Zin fehlt es der Gemeinde und dem Vieh einmal mehr an Wasser, worauf sich das Volk hadernd gegen Mose und Aaron versammelt. Im Gebet des Mose und Aarons um Weisung wird Mose beauftragt, vor der Gemeinde mit dem Stab in seiner Hand zum Felsen zu sprechen. Mose hingegen—unter Berufung auf sich selbst und Aaron—schlägt den Felsen. Dieser spendet in Folge zwar Wasser, aber Mose und Aaron wird es wegen dieses Unglaubens (Num 20,12) verwehrt, die Versammlung ins verheißene Land zu führen (vgl. Ps 106,32–33), weswegen

dieser Ort auch als Meriba (hebr. für „Streit“; Num 20,13^{lxx}: ἀντιλογία) bezeichnet wird.

- (9) *Numeri* 21,4–9: Unterwegs zum Schilfmeer murren das Volk, das des Mannas abermals überdrüssig ist, wiederum gegen Mose und Gott, und begehrt Brot und Wasser. Gott straft das Volk dafür mit feurigen Schlangen. Als das Volk sich seiner Sünde (Num 21,7) einsichtig Hilfe suchend an Mose wendet, kann er dank einer ehernen Schlange die tödliche Wirkung der Schlangenbisse verhindern.
- (10) *Numeri* 25,1–18: Das letzte Vergehen gegen Gott äußert sich erneut durch Götzendienst, indem das Volk in Schittim dem Baal-Peor anhängt. Der eifrige Einsatz des Priesters Pinhas kann zwar die Vernichtung des gesamten Volkes durch eine Plage aufhalten, dennoch erliegen dem in diese Weise geäußerten Zorn Gottes 24.000 Menschen (Num 25,3,11).

Der früheste außerbiblische Beleg zu *Tischa be-Aw* findet sich, so wurde gesagt, in der Mischna (s. 5.5.2). Dort heißt es: „Am Neunten Ab wurde über unsere Vorfahren verhängt, nicht in das Land einzuziehen [Num 14,29–32]“ (*mTaan* 4,6).¹⁰⁰ Diese Aussage wird im babylonischen Talmud interpretierend in eine zeitliche Chronologie gebracht (*bTaan* 29a): Bezugnehmend auf Ex 40,17 soll Mose im ersten Jahr nach dem Auszug in demselben Monat die Wohnung gefertigt (Nissan, 1. Jahr) und am ersten desselben Monats des zweiten Jahres aufgestellt haben (1. Nissan, 2. Jahr). Bezugnehmend auf Num 10,11 und Num 10,33 erhob sich am zwanzigsten des zweiten Monats dieses zweiten Jahres die Wolke von

¹⁰⁰ Diese Information wird auch in *PesR* 26,6 (Braude, 2:533), einem Abschnitt der dritten Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw*, gegeben; Eine Verbindung zwischen Kadesch-Barnea und den künftigen Tempelzerstörungen an *Tischa be-Aw* wird im Midrasch *Bemidbar Rabba* gezogen: „Es Fliehet die Ernte am Tage des Besitzes‘ d.i. an dem Tage, wo ich euch das Erbtheil eures Vaters geben wollte, seid ihr eine Schmach in der Welt geworden. Und tödtlich ist der Schmerz‘ d.s. die Strafen, welche ihr auch an die nachfolgenden Geschlechter als Erbtheil gesandt habt, dass sie in der Nacht des neunten Ab weinten (über die Zerstörung Jerusalems). Ihr habt, sprach Gott zu ihnen, ohne Grund vor mir geweint, ich werde euch das Weinen an den folgenden Geschlechtern festsetzen (eig. ich werde eine Zeit des Weinens für die Geschlechter festsetzen). Von jener Stunde ab wurde über das Haus des Heiligthums verhängt, dass es zerstört werde, und dass die Israeliten unter die Völker in die Verbannung gehen sollten, denn so heißt es Ps 106,26–27: ‚Da erhob er ihnen seine Hand, sie fallen zu lassen in der Wüste, ihren Samen zu werfen unter die Völker und sie zu zerstreuen in die Länder.‘ Das Erheben der Hand steht gegenüber dem Erheben der Stimme [vgl. Num 14,1]“ (*BemR* 16 zu Num 14,1 [Wünsche, 423]; vgl. auch *TanB* 4,3,21 zu Num 14,1 [Bietenhard, 2:289]).

der Wohnung Gottes, und die Israeliten entfernten sich vom Sinai drei Tagesreisen, wobei sich das Volk am dritten Tag der Reise von Gott abwandte (20–22. Ijar, 2. Jahr). Unter Bezugnahme auf Num 11,4 gelüstete das Volk an diesem 22. Ijar nämlich nach Fleisch, wo sie Gott durch die Wachteln einen ganzen Monat bezugnehmend auf Num 11,20 versorgte (= Kibrot-Hattaawa; 22. Ijar–22. Siwan, 2. Jahr). Am Tag dieses dritten Monats Siwan ereiferten sich die Geschwister Aaron und Mirjam gegen Mose; Mirjam wurde unter Bezugnahme auf Num 12,15 sieben Tage außerhalb des Lagers ausgesperrt (23.–29. Siwan, 2. Jahr). Unter Bezugnahme auf Num 13,2 und Num 13,25 soll Mose am Tag der Rückkehr Mirjams die Kundschafter entsandt haben, welche nach vierzig Tagen zurückkehrten, woraufhin sich die Gemeinde über das Gerücht der unbezwingbaren Landesbewohner empörte (= Kadesch-Barnea; 29. Siwan–9. Aw, 2. Jahr). Die Abkehr und Enterbung der Auswanderergeneration durch Gottes ereignete sich demnach am 9. Aw (hebr. *Tischa be-Aw*), dem fünften Monat des zweiten Jahres.¹⁰¹

In welcher Hinsicht besteht nun zwischen den Ereignissen in Num 13–14 (Kadesch-Barnea: Verweigerung des Landeseinzugs) und Ex 32–34 (Sinai: Götzendienst durch das goldene Kalb) ein Zusammenhang? Aus narratologischer Sicht stehen die eben aufgezählten zehn Vergehen Israels Gott gegenüber nicht isoliert nebeneinander. Als es nämlich dazu kommt, dass Gott sich zu Kadesch-Barnea abwendet und sein Volk enterbt, hat dieser *alle* Vergehen im Blick: „[A]lle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich in Ägypten und in der Wüste getan haben, und mich nun zehnmal geprüft und nicht gehört haben auf meine Stimme“ (Num 14,22). In diesem Sinne und unter Berücksichtigung des assoziativen Denkens des Autors sind mit der Erwähnung der einen oder anderen Prüfung immer auch schon die übrigen mitgedacht. Hinzu kommt, dass zwischen der Geschichte vom goldenen Kalb und derjenigen von Kadesch-Barnea in dem Sinn eine logische Verbindung besteht, dass dort ja der Bund erneuert und hier nochmals gebrochen wurde, außerdem weisen die beiden Narrative die ausgeprägtesten Parallelen auf bis hin zu gleichen Formulierungen:¹⁰²

¹⁰¹ Zitate und Verweise aus *Mischna* und *Talmud* folgen: *Der Babylonische Talmud: Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials* (12 Bde.; übers. von Lazarus Goldschmidt; Lizenzausgabe; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 3:729, 739.

¹⁰² Vgl. dazu auch Michael Widmer, *Moses, God, and the dynamics of intercessory prayer: A study of Exodus 32–34 and Numbers 13–14* (FAT 2/8; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

- (1) Gott will sein Volk nach der Sünde vernichten und Mose stattdessen zu einer großen Nation machen (Ex 32,7–10; Num 14,11–12).
- (2) Mose verhandelt nicht zuletzt mit dem Argument, dass Gott vor den Ägyptern und Nationen als wortbrüchig erscheinen könnte (Ex 32,11–14; Num 14,13–20).
- (3) Die Sünde und der Bundesbruch ziehen Konsequenzen nach sich (Ex 32,34; Engel; 33,2–3; Num 14,21–35; Enterbung);
- (4) Diejenigen, die der Sünde für schuldig befunden werden, büßen mit ihrem Leben (Ex 32,27–28.35; Num 14,36–37).

Dieses Vorgehen der katenenhaften Aneinanderreihung der Vergehen Israels ist bereits aus dem Alten Testament bekannt, beispielsweise aus den Pss 78; 106 und findet sich freilich auch öfters in rabbinischen Texten. In dem Homilienmidrasch *Pesiqta deRav Kahana* beispielsweise sind neben *PesK* 18 und 22 die Sünden Israels in sämtlichen für *Tischa be-Aw* relevanten Homilien in Einzel- oder Mehrfacherwähnungen fassbar, wobei die Sünde des Götzendienstes mit dem goldenen Kalb am häufigsten erwähnt wird.¹⁰³ Dasselbe trifft auch für die in Bezug auf *Tischa be-Aw* relevanten Homilien in der *Pesiqta Rabbati*¹⁰⁴ sowie in *ShemR* 41 und 44 zu Ex 32,6.13¹⁰⁵ und *BemR* 15–21 zu Num 11,16–25,19¹⁰⁶ zu. Im Folgenden sei ein anschauliches Beispiel aus einer Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw* angeführt, welches die Begebenheit von Kadesch-Barnea kreativ aufnimmt (Num 13–14):

Hear ye the word of the Lord, O house of Jacob, and all the families of the house of Israel (Jer 2,4). *Scripture says, If they hearken and serve Him, they shall spend their years in prosperity, etc. ... But if they hearken not, they shall perish by the sword* (of God) (Ijob 36,11–12). [...]

¹⁰³ So in der ersten Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw PesK* 13 (Wünsche, 143, 145, 147, 149); in der zweiten Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw PesK* 14 (Wünsche, 154, 156, 157–158, 159); in der dritten Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw PesK* 15 (Wünsche, 160); in der ersten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesK* 16 (Wünsche, 169, 177); in der zweiten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesK* 17 (Wünsche, 181–182, 183–185, 187); in der vierten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesK* 19 (Wünsche, 192–193); in der fünften Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesK* 20 (Wünsche, 200–201); in der sechsten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesK* 21 (Wünsche, 203).

¹⁰⁴ So in der Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw PesR* 26,1/2 (Braude, 2:525–528); in der Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesR* 29/30A,9 (Braude, 2:580–581); in der Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesR* 31,7.8 (Braude, 2:611–614); und in der Trosthomilie nach *Tischa be-Aw PesR* 33,10 (647–650).

¹⁰⁵ *Shemot Rabba* 41 zu Ex 32,6 (Wünsche, 292, 312–313) verknüpft den Götzendienst am Sinai mit demjenigen in Schittim (Num 25,1–18) und darüber hinaus auch mit dem Ereignis zu Kadesch-Barnea (Num 13–14).

¹⁰⁶ Z. B. Wünsche, 410–411, 425–426, 428, 480, 496.

You find that there were two years during which the Land (of Israel) produced crops in great abundance, crops such as it had not produced in all the previous years of the world's existence. One of these crops was produced in the year before the children of Israel were supposed to come into the Land of Israel, as is said *And they came into ... Eschol, and there they cut down a branch with a single cluster of grapes—it had to be borne on a carrying frame which was made up of two ordinary frames [...]* (Num 13,23). [...] The second extraordinary crop was produced in the year that the children of Israel were banished from the Land. [...] Had Israel been willing, however, to hear the word of God, the crops would have been theirs. (PsR 27,1 [Braude, 2:539–541])

Haus Gottes—die AdressatInnen: Die Bedeutung des Zitats aus Ps 95,7–11^{LXX} in Hebr 3,7–11 mit seinen ersten zwei Auslegungsbewegungen, einerseits der Warnung in Hebr 3,12–19 bezüglich des Unglaubens und andererseits der Aufforderung in Hebr 4,1–11 zum eiligen Einzug in das verheißene Erbe, die Ruhe (= Land, Berg, Stadt, vgl. Ex 33,14; Num 10,33; Dtn 12,9–10; Jer 31,38–40; Hebr 12,18–24; *BemR* 16 zu Num 13,2 [Wünsche, 417]; *MTeh* zu Ps 95,7–11 [Braude, 2:137–138]), dürfte auf dem Hintergrund der Begebenheiten von Kadesch-Barnea (Num 13–14) deutlicher geworden sein. Genau dieser Schritt zum furchtlosen Eintritt ins verheißene Land (und damit in Abwendung gegenüber Verstockung), im Vertrauen (Lev 26,13; Hebr 3,6: παρρησία) auf ihren Ruhm (Dtn 10,21; Jer 17,14; Hebr 3,6: καύχημα) und ihre Hoffnung, welche Gott ist, wird den AdressatInnen dringlich ans Herz gelegt. Der Schritt trägt keine Verzögerung, heute,¹⁰⁷ an diesem Tag (Ex 32,29; Jer 34,15; Hebr 3,7b.13b.15a: σήμερον) ist er zu gehen—erst dann sind sie wieder Haus Gottes.

(2) Hebräer 4,12–6,20

Unter 8.3.2 (3), 8.3.2 (4) und 8.3.2 (5) wurde gezeigt, dass die HörerInnen der kultischen Sühne durch einen Hohepriester bedürfen. Anhand der erweiterten narrativen Matrix soll im Folgenden dieses Amt am Beispiel des Moses (und Aarons) näher beleuchtet werden.

Treuer Diener des Hauses Gottes—Mose und Aaron: Erhob sich das Volk gegen Gott, so wurde aus den zehn oben dargelegten Begebenheiten ersichtlich (s. 8.3.3. [1]), zielte dieser Widerstand immer auch auf die amtliche Autorität des von Gott berufenen Dieners Mose (und Aaron).

¹⁰⁷ Das Lexem „Heute“ markiert im alttestamentlichen Kontext in der Regel einen in Bezug auf das Verhältnis zu Gott ausgezeichneten und somit kultischen Tag.

Zweifellos beruhte das Attribut „treuer“ Diener auf den offensichtlichen Verdiensten des Mose gegenüber dem ihm anvertrauten Haus Gottes (Hebr 3,2b.5), einem Haus, das aus Ägypten zu retten und ins Land zu führen er erwählt worden war (Ex 3–4). Nach dem wunderbaren Auszug legte Mose nach Anraten seines Schwiegervaters, Jitro, Richter über das Volk und neue Prioritäten für sich fest. Jitros Rat hatte gelautet: „Vertritt du das Volk vor Gott, und bringe du die Sachen vor Gott [τὰ πρὸς τὸν θεόν; Hebr 2,17b; 5,1a]. Belehre sie über die Ordnungen und Weisungen und zeige ihnen den Weg, den sie gehen, und das Werk, das sie tun sollen“ (Ex 18,19b). Dass Moses Einstehen für das Volk vor Gott notwendig werden würde, und dieses gar sein Überleben im Blick auf den strafenden Gott und die Feinde allein ihm verdankte, wurde unter 8.3.3 (1) gezeigt, eine entsprechende Erinnerung ist uns im Psalmenbuch erhalten: „Da gedachte er [Gott], sie auszurotten, wäre nicht Mose gewesen, sein Erwählter. Der trat in die Bresche vor ihn, um seinen Grimm vom Verderben abzuwenden“ (Ps 106,23). Für sein Haus „schrie“ Mose (teilweise mit Aaron zusammen) bei Mara und Refidim zu Gott (Ex 15,25; 17,4: βοάω), „fiel“ vor diesem auf sein Angesicht in Kadesch-Barnea, beim Aufstand der Rotte Korachs und in der Wüste Zin (Num 14,5; 16,4: 20,6), „flehte“ für dieses am Sinai (Ex 32,11–13: δέω; Dtn 9,18.25–29: δέομαι; Hebr 5,7a: δεήσας) und „betete“ für dieses zu ihm in Tabera und auf dem Weg zum Schilfmeer (Num 11,2; 21,7; Dtn 9,26: εὐχομαι). Mose „verhandelte“ am Sinai darum, dass Gott *sein* Volk als Erbe anerkenne und in Kadesch-Barnea darum, dass Gott vergebe und beim Aufstand Korachs, dass er nicht die ganze Gemeinde auslösche (Ex 33,12–17; Num 14,13–19; 16,22–24). Mose „erlangte“ am Sinai Sühne unter Angebot seines eigenen Lebens; dies gelang ihm und Aaron auch beim Aufstand der Rotte Korachs (Ex 32,30–32; Num 17,11–12: ἐξιλάσσομαι), wodurch er die völlige Vernichtung des Hauses durch Gottes Zorn insgesamt viermal verhindern konnte (am Sinai, in Kadesch-Barnea, beim Aufstand der Rotte Korachs, auf dem Weg zum Schilfmeer).

Das Ringen Moses um die Bewahrung des Erbes Gottes wird in für *Tischa be-Aw* relevanten Homilien öfters reflektiert, ein Beispiel hierfür sei aus der erste Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* der *Pesiqta deRav Kahana* angeführt:

So hatte auch Gott im Anfange zu Mose gesagt Ex 3,10: „Und nun wohl! ich will dich zu Pharao senden, dass er *mein* Volk, die Kinder Israels, ziehen lasse.“ Als sie aber jene That begangen (das goldene Kalb gefertigt) hatten, wie heißt es da? „Geh, steige hinab, denn *dein* Volk ist

ausgeartet“ (Ex 32,7). Mose sprach vor Gott: Herr der Welt! wenn sie sündigen, sind sie *mein*, und wenn sie tugendhaft sind, so sind sie *dein*. Sie mögen sündhaft oder tugendhaft sein, in jedem Falle sind sie *dein*, wie es heißt Dtn 9,29: „Und sie sind *dein* Volk, *dein* Erbtheil,“ und Ex 32,15: „Warum, Ewiger, erbrennt dein Zorn über *dein* Erbtheil?“ Warum richtest du *dein* Volk zu Grunde? R. Simai hat gesagt: Er (Mose) hörte nicht auf, sich ihrer anzunehmen [vgl. Hebr 2,16] (sie zu lieben), bis er (Gott) sie sein Volk nannte s. das. [Ex 32] V. 14: „Und dem Ewigen gereute das Böse, das er gesprochen, seinem Volke zu thun.“ (*PesK* 16 [Wünsche, 177–178])¹⁰⁸

Obwohl Mose in seinem Amt auch gegenüber Aaron und Mirjam bestätigt wurde (Num 12) und mit Gott selbst „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freund redet[e]“ (Ex 33,11), darüber hinaus noch als „demütig, mehr als alle Menschen, die auf dem Erdboden waren“ (Num 12,3) und als „unvergleichlicher Prophet“ beschrieben wird (Dtn 34,10), hatte sein Einsatz auch für ihn einen großen Preis: So wurde Mose in Refidim und Kadesch-Barnea beinahe zu Tode „gesteinigt“ (Ex 17,4; Num 14,10; vgl. auch *BemR* 16 zu Num 14,10 [Wünsche, 423]; *PesR* 26,1–2 [Braude, 2:526]), Moses „erzürnte“ heftig gegen das Haus Gottes in der Wüste Sin, am Sinai sowie beim Aufstand der Rotte Korachs (Ex 16,20; 32,19; Num 16,15), auch die Last der Verantwortung zermürbte ihn bis zu dem Punkt, da er sich in Kibrot-Hattaawa „lebensmüde“ zeigte (Num 11,10–15) und schließlich muss er (und Aaron) sich in der Wüste Zin selber der Sünde des Unglaubens durch Gott bezichtigen lassen (Num 20,12; 27,12–14; Dtn 1,37; 3,26–27; 4,21–22; 31,2; 32,52; 34,4; Ps 106,32–33; vgl. auch *PesK* 14 [Wünsche, 158–159]), weshalb ihm nicht erlaubt war, diejenige Arbeit zu Ende zu führen, für die er ursprünglich berufen wurde.

Ähnlich wie mit Mose steht es um den levitischen Hohepriester Aaron (Ex 28–29; Lev 8–9): Obwohl auch seine Autorität beim Auf-

¹⁰⁸ Ähnlich auch in *Pesiqta Rabbati* aus einer Trosthomilie nach *Tischa be-Aw*: „R. Berechiah told (in the name of) R. Levi the parable of a king who had a vineyard which he proceeded to turn over to a tenant. When the vineyard produced good wine, the king used to say, 'How good is the wine of my vineyard!' When it produced poor wine, the king used to say, 'How poor is my tenant's wine!' [...] Likewise, the Holy One, to begin with, said to Moses: *Bring forth My people, the children of Israel, out of Egypt* (Ex 3,10). But after Israel made the golden calf, He said: *Go, get thee down; for Thy people ... have dealt corruptly* (Ex 32,7). [...] Moses replied: [...] *They are Thy people, and Thine inheritance* (Dtn 9,29). *Lord, why doth Thy wrath wax hot against Thy people?* (Ex 32,11). Why wouldst Thou destroy Thy people? And, said R. Simon, Moses would not move a step until God once again called them 'My people': *And the Lord repented of the evil which He said He would do unto His people* (Ex 32,14)“ (*PesR* 29/30A,9 [Braude, 2:580–581]).

stand der Rote Korachs bestätigt wurde, nicht zuletzt gegenüber seinen eigenen Stammesgenossen, als deren Haupt er zählte (Num 17,16–26), versündigt er sich ebenfalls gegen Gott. Nicht nur durch das Fertigen des goldenen Kalbes (Ex 32,1–6.21–25), diesen Fehltritt überlebte er nur dank Moses Fürbitte (Dtn 9,20), auch durch das Hinterfragen der Autorität seines Bruders Mose zusammen mit Mirjam (Num 12) sowie durch die Begebenheit in der Wüste Zin, was auch ihm (und Mirjam) ein Verbot des Einzugs in das verheißene Land eintrug (Num 20,12).

Das Versagen Aarons beschäftigte die *Rabbijnen* späterer Zeit intensiv, die Frage zumal, weshalb Aaron sich zum Bau des goldenen Kalbes hatte hinreißen lassen, aber auch, weshalb er ob diesem Vergehen—er verlor zu Strafe zwar zwei Söhne (*WaR* 10 zu Lev 8,1 [Wünsche, 64])—dennoch nicht die hohepriesterliche Würde abgesprochen erhielt.¹⁰⁹

Treuer Sohn des Hauses Gottes—Christus: Der Auftrag des Mose, das Volk der zweiten Generation ins Land zu führen, dessen Bewohner zu vertreiben und das verheißene Land zu verteilen, wurde durch Handauflegung (Num 27,18–23; Dtn 34,9; Hebr 6,2a) dem Josua übertragen (Ἰησοῦς; hebr. „der Herr ist Rettung“; Num 27,12–23; 34,17; Dtn 1,38; 31,3.7.14.23). Diese Erwählung wurde Josua wegen seiner überzeugenden Dienste an Mose zuteil, er war ihm ergebener Diener bei dessen Aufstieg und Abstieg vom Sinai, aber auch Diener des Zeltens gewesen (Ex 24,13; 32,17; 33,11; Num 11,28), er war erfolgreicher Krieger gegen Amalek (Ex 17,8–16) sowie geisterfüllter Kundschafter (Num 13,8.16; 14,6–9.30). Die Sukzession des Volksführers war damit nicht wie die der Priesterschaft erblich, denn sie ging vom Stamm Levi zum Stamm Ephraim über. Wie Mose wurde Josua „Diener des Herren“ (Jos 24,29). Die Konnotation zwischen Josua und Jesus (Hebr 4,8) dürfte nicht zufällig sein und bleibt nicht alleiniges Beispiel, wie spätere patristische Interpretationen zeigen.¹¹⁰ Mose und Aaron war es also um ihrer Sünde willen nicht vergönnt ins Land zu ziehen (Ruhe)—es bedurfte eines

¹⁰⁹ Dabei nahm die rabbinische Literatur Aaron in der Regel in Schutz, in dem einen Erklärungsversuch soll er beabsichtigt haben, durch den Altarbau auf Zeit gespielt zu haben, in der Hoffnung, dass Mose rechtzeitig zurückkehren würde (z.B. *ShemR* 41 zu Ex 32,1 [Wünsche, 291]; *ShemR* 37 zu Ex 28,1 [Wünsche, 271–273]; *WaR* 10 zu Lev 8,1 [Wünsche, 63–66]; *TanB* 9,3,13 zu Ex 32,1 [Bietenhard, 1:410]). Einem anderen Erklärungsversuch zufolge soll Aaron sich, nachdem sein Neffe Hur—der sich gegen die Herstellung des goldenen Kalbes zur Wehr gesetzt hatte—vom wütenden Mob zu Tode geschlagen worden war, aus lauter Furcht an den Bau des Altars und an die Herstellung des goldenen Kalbes gemacht haben (z.B. *PRE* 45 [Börner-Klein, 604–610]; *TNfi* zu Ex 32,5).

¹¹⁰ Editorial Staff, „Joshua,“ *EJ* 10:267.

anderen. Von der Gestalt des Dieners Mose wurde somit das archetypische priester/prophetisch-königliche und von Aaron das archetypische hohepriesterliche Amt auf den „Sohn“ Jesus des Hebräers übertragen. Jesus wird in Hebr 3,3a in seiner *Sohnschaft* gegenüber der *Dienserschaft* des Mose für herrlicher als dieser (und Aaron) befunden, wohl nicht zuletzt deshalb ist dem Autor diese Erwähnung wert, weil dieser—trotz aller Versuchungen (durch das Haus Gottes zumal)—im Gegensatz zu Mose sündlos blieb (Hebr 4,15). Eines sühnenden Wirkens durch Jesus bedürfen die HörerInnen, so der Autor (Hebr 2,17), denn sie sind der Harthörigkeit angeklagt (Hebr 5,11). Lassen sie sich dabei nicht rechtzeitig helfen (Hebr 4,14–16), droht ihnen dasselbe richterliche Verdikt durch das Wort Gottes (Hebr 4,12–13) wie damals der Auswanderergeneration zu Kadesch-Barnea (Num 14,20–38).

Die politische Dimension der Lehre: Wenn—wie unter 8.3.2 (4) gezeigt wurde—der Autor rhetorisch geschickt die Aufmerksamkeit der AdressatInnen von ihrer Harthörigkeit (Sünde) weg hin zur Vollendung lenkt und sie von der Unterscheidung von Gut und Böse und somit zum Gehorsam zu überzeugen sucht, kann dieses dem Heil dienliche Ziel seiner Ansicht nach nur durch die Übung der Sinne erreicht werden (Hebr 5,11–6,9). Die Übung der Sinne meint dabei das wiederholte Aufnehmen der Lehre, metaphorisch als „feste Speise“ umschrieben, in diesem Sinn ist das Lernen des Einzelnen politisches Handeln des Kollektivs, weil es der Rettung Israels dient.

Ein anschauliches Beispiel dafür, dass die Bedrohung Israels aus der sündigen Vernachlässigung des Lernens des Wortes, des Gesetzes Gottes also, resultiert, findet sich in der dritten Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw* der *Pesiqta deRav Kahana*:

R. Abba bar Kahana begann mit Jer 9,11: „Wer ist der Mann, der weise ist, das einzusehen, und wer ist es, zu dem des Ewigen Mund geredet, dass er es verkünde.“ R. Simeon ben Jochai hat gelehrt: Wenn du siehst, dass Städte im israelitischen Lande spurlos von ihrem Orte verschwunden [...] sind, so wisse, dass Schul- (Bibel-) und Mischnalehrer nicht den gebührenden Unterhalt gefunden haben. Was ist der Grund: „Warum geht das Land zu Grunde?“ Antwort Jer 9,12: „Weil sie mein Gesetz verlassen, das ich ihnen vorgelegt.“ Rabbi sandte R. Dosa und R. Immi, dass sie die Städte im Lande Israel bereisen und untersuchen sollten. Sie kamen in eine Stadt, wo sie verlangten: Bringet uns die Wächter der Stadt, und es wurden ihnen der Oberwachtmeister und Senator vorgeführt. Diese, sprachen die Beauftragten, sind nicht die Wächter, sondern die Zerstörer der Stadt. Nun, wer sind denn die Wächter? wurden sie gefragt. Die Schul- und Mischnalehrer sind es, sie wachen am

Tage und in der Nacht s. Jos 1,8: „Und du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht.“ Ebenso heißt es Ps 127,1: „Wenn der Ewige nicht das Haus bauet [vgl. Hebr 3,4], so bemühen sich umsonst, die daran bauen, und wenn der Ewige nicht die Stadt behütet, so wachet vergebens der Wächter.“ [...] R. Huna und R. Jeremja im Namen des R. Chija bar Abba beziehen sich ferner auf Jer 16,11, wo es heißt: „Mich haben sie verlassen und meine Lehre haben sie nicht beobachtet.“ Haben sie vielleicht mein Gesetz beobachtet? O dass sie doch nicht verlassen und meine Lehre beobachtet hätten! Denn wenn sie mich verlassen und mein Gesetz beobachtet hätten d.i. wenn sie sich mit meiner Lehre beschäftigt hätten, so würde sie der Sauerteig darin zu mir führen. R. Huna hat gesagt: Lerne die Thora, obgleich es nicht aus lauterer Absicht (um ihres Inhaltes willen geschieht); denn wenn du sie auch lernst aus unlauterer Absicht [...], so wirst du schon dadurch, dass du dich mit ihr beschäftigst, dahin kommen, sie aus lauterer Absicht zu bethätigen. [...]

R. Jehuda ben Pasi hat gesagt: Es heißt Hos 8,3: „Israel verwarf das Gute, der Feind verfolge es.“ Unter טוב, Gutes ist nichts anderes als die Thora zu verstehen vgl. Prov. 4,2: „Denn eine gute Lehre [...] habe ich euch gegeben, meine Thora verlasset nicht.“ (*PesK* 15 [Wünsche, 163–164] = *EkhaR*, Einleitung der Schriftgelehrten [Wünsche, 1–3])

Der Eid Gottes: Als Mose am Sinai Gott davon abhielt, sein Volk und Erbe zu vernichten, tat er dies unter Berufung auf Gottes Eid gegenüber seinen Knechten Abraham, Isaak und Israel. So heißt es: „Denke an deine Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen [ὄμνυμι] und denen du gesagt hast: Ich will eure Nachkommen (so) zahlreich machen wie die Sterne des Himmels, und dieses ganze Land, von dem ich gesagt haben: ‚ich werde (es) euren Nachkommen geben,‘ das werden sie für ewig in Besitz nehmen“ (Ex 32,13). Gott ließ sich daraufhin von seinem Vernichtungsplan abbringen (Ex 32,14) und befahl Mose entsprechend dem einstigen Eid, das Volk in das verheißene Land zu führen (Ex 33,1). Der erste Teil der Verheißung an Abraham, nämlich Nachkommenschaft „so zahlreich wie die Sterne des Himmels,“ sah Mose bereits vor der Landnahme erfüllt (Dtn 1,10; 10,22). Ihr zweiter Teil—die Einnahme des Landes—erfüllte sich gleichsam, allerdings wegen der Ereignisse in Kadesch-Barnea erst in der zweiten Generation und dort nicht etwa wegen der Gerechtigkeit des Volkes, sondern wegen der Gerechtigkeit Gottes:

Höre, Israel! Du gehst heute über den Jordan, um hineinzuziehen, (das Land von) Nationen in Besitz zu nehmen, (die) größer und stärker (sind) als du, Städte, groß und bis an den Himmel befestigt, ein großes und hochgewachsenes Volk, die Söhne der Enakiter, die du kennst und von

denen du gehört hast: Wer kann vor den Söhnen Enak bestehen? So erkenne denn heute, dass der Herr, dein Gott, es ist, der vor dir her hinübergeht als ein verzehrendes Feuer. Er selbst wird sie vernichten und er selbst wird sie vor dir demütigen. Und du wirst sie vertreiben und sie schnell umkommen lassen, so wie der Herr zu dir geredet hat. Wenn der Herr, dein Gott, sie vor dir hinausstößt, sprich nicht in deinem Herzen: Wegen meiner Gerechtigkeit hat der Herr mich (hierher)gebracht, um dieses Land in Besitz zu nehmen. Denn wegen der Gottlosigkeit dieser Nationen wird der Herr sie vor dir vertreiben. Nicht wegen deiner Gerechtigkeit und der Aufrichtigkeit deines Herzens kommst du hinein, um ihr Land in Besitz zu nehmen. Sondern wegen der Gottlosigkeit dieser Nationen vertreibt der Herr, dein Gott, sie vor dir und damit er das Wort aufrechterhält, das der Herr deinen Vätern, Abraham, Isaak und Jakob, geschworen hat. So erkenne denn, dass nicht wegen deiner Gerechtigkeit der Herr, dein Gott, dir dieses gute Land gibt, es in Besitz zu nehmen! Denn ein halsstarriges Volk bist du. (Dtn 9,1–6)

Selbst im Hinblick auf künftige Vergehen durch Götzendienst wird sich Gott nach zunächst harter Strafe, aber unter der Bedingung der Umkehr, an den an die Väter geleisteten Schwur erinnern:

Wenn du Kinder und Kindeskindern zeugst und ihr im Lande alteingesessen seid und ihr zu (eurem) Verderben handelt und euch ein Götterbild macht in der Gestalt irgendeines (Lebewesens) und tut, was böse ist in den Augen des Herrn, deines Gottes, ihn zu reizen, so rufe ich heute den Himmel und die Erde als Zeugen gegen euch auf, dass ihr mit Sicherheit schnell weggerafft werdet aus dem Land, in das ihr über den Jordan zieht, um es in Besitz zu nehmen. Ihr werdet eure Tage darin nicht verlängern, sondern völlig vernichtet werden. Und der Herr wird euch unter die Völker zerstreuen, und ihr werdet übrigbleiben, ein geringes Häuflein unter den Nationen, wohin der Herr euch führen wird. Dort werdet ihr Göttern dienen, dem Werk von Menschenhänden, aus Holz und Stein, die nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen können.

Dann werdet ihr von dort aus den Herrn, deinen Gott, suchen. Und du wirst ihn finden, wenn du mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele nach ihm fragen wirst. Wenn du in Not bist und wenn alle diese Dinge dich getroffen haben am Ende der Tage [vgl. Hebr 1,2b], wirst du zum Herrn, deinem Gott, umkehren und auf seine Stimme hören. Denn ein barmherziger Gott ist der Herr, dein Gott. Er wird dich nicht aufgeben und dich nicht vernichten und wird den Bund deiner Väter nicht vergessen, den er ihnen geschworen hat. (Dtn 4,25–31)

8.3.4. *Vierte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Form und Argumentation*

(1) Form

Hebräer 3–6, der zweite Hauptabschnitt der zweiteiligen Einleitung lässt sich gleichsam schlüssig vor dem Hintergrund des Narrativs zu Kadesch-Barnea—vermittelt über das Zitat aus Ps 95,7–11^{LXX}—und in logischer Verknüpfung zu Ex 32–34 verstehen, die nicht zuletzt durch den *Sidra*-Eröffnungsvers Ex 31,17b in Hebr 4,4 gewährleistet ist. Besagtes Psalmzitat wird dabei in vier Auslegungsbewegungen interpretiert und auf die HörerInnenschaft angewendet, was die assoziative Kohärenz der Kapitel Hebr 3–6 bewerkstelligt. Im Blick auf den Gesamttext und ausgehend vom Zentrum ist die in Hebr 4–6 angesprochene Sünde der HörerInnen der Anlass, weshalb es des in Hebr 2 beschriebenen „Abstiegs“ des hohepriesterlichen Sohnes in die Welt bedurfte.

(2) Argumentation

Die Verbindung von Ex 32–34 im ersten Hauptabschnitt mit Num 13–14 im zweiten ist in rhetorischer Sicht insofern geschickt, als es dem Autor erlaubt, in prägnanter Weise vom Anfang und Ende des Sinaibundes mit der Auswanderergeneration zu erzählen. Dieses dramatische Ende und die endgültige Grenzziehung seitens Gottes nach wiederholter Auflehnung durch Enterbung ist schweres rhetorisches Geschütz, das als auf- und abschreckendes Beispiel sein pragmatisches Ziel nicht verfehlt haben dürfte, dies umso mehr wenn man bedenkt, dass „Sohnschaft“ in der Antike über materielles Erbe definiert war.

8.3.5. *Fünfte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Theologie*

(1) Theologie

Bundesbruch: Nach Lev 26,14–15 findet ein „Bundesbruch“ seitens des Volkes dann statt, wenn nicht *alle* Gesetze befolgt werden, was einen Bundesbruch seitens Gottes zu Folge hat. Die Gesetzgebung kommt einem Bundesvertrag gleich, der auf gegenseitigem Einverständnis beruht (Ex 19,7–8; 24,3.7). Die Bundesbeziehung Gottes mit seinem Volk gründet dabei im ersten Bund zwischen Gott und Abraham, dem er wie auch Isaak und Jakob Nachkommenschaft und Landgabe zuschwor (Gen 17,7–9; Ex 6,4; 32,13). An der Begebenheit von Kadesch-Barnea

wird deutlich, dass, wenn eine bestimmte Grenze überschritten wird, Gott die eidliche Zusicherung der Landgabe mit einer Generation lösen kann und durch einen neuen Schwur tatsächlich auch löste (Num 14,20–38; Hebr 3,11a.18a; 4,3b).

Ruhe: Gott bleibt jedoch seinem eigenen Wort gegenüber treu; was er zugeschworen hat, sucht er letztendlich zu erfüllen (Hebr 6,13–15). Dies tut er nicht nur durch die Zeugung seines Sohnes in Vorzeiten (Hebr 1,5a; 5,5b) und dessen Ernennung zum Hohepriester (Hebr 5,5–6,10), sondern auch durch das vorzeitliche Festsetzen eines „Heute“ und einer bleibenden „Schabbatruhe“ (Hebr 4,7.9). Diese Ruhe ist ein vielschichtiges Motiv: sie meint einerseits den Schabbat als den Tag, an dem der Schöpfer seine Würdigung erhält, und andererseits meint sie die verheißene Landgabe, in dem die Erben in Ruhe leben, sofern sie *alle* Gebote befolgen (Ex 31,15; 33,14; Jak 2,10). Das vierte Gebot, das Schabbatgebot, war und ist insofern von großer Bedeutung, als es alle anderen Gebote der Tora aufzuwiegen vermag, denn durch die Einhaltung der Schabbatruhe wird gleichsam der Glaube an einen Schöpfer, der die Welt aus Nichts hervorgebracht hat, offenbart (vgl. auch *ShemR* 25 zu Ex 16,29 [Wünsche, 197–198]). Da die Nichtachtung desselben jedoch eine Gottesleugnung in sich schließt und somit Götzendienst, so sind die Strafen für die Entweihung des Schabbat auch sehr streng bemessen worden (nach Ex 31,14; 35,2 die Todesstrafe). Und da die Schabbatruhe Bundeszeichen zwischen Gott und den Söhnen Israels darstellt, spricht er damit indirekt von einem neuen Bund (Ex 31,12–17).

Da erstaunt es nicht, dass der in Ex 31 abgehandelte Schabbat auch in der zweiten Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw* der *Pesiqta Rabbati* zur Sprache kommt, dessen Nichtbeachtung im Blick auf die zehn Gebote hier als das schwerwiegendste Vergehen deklariert wird:

O My people, behold, you have annulled all Ten Commandments. Nevertheless, if you had kept the one Commandment, to an aspect of whose observance the term *the word* is applied, I would have forgiven you. And which Commandment is this? It is the Commandment concerning the Sabbath day. The outcome of obedience to or violation of this Commandment the Lord made clear through Jeremiah: *Neither carry forth a burden out of your houses on the Sabbath day ... if ye diligently harken unto Me ... to bring in no burden on the Sabbath day ... then the city shall be inhabited for ever* (Jer 17,22.24.25). *But if ye will not harken unto Me to hallow the Sabbath day, and not to bear a burden ... on the Sabbath day* (Jer 17,27). *Then ... the Land shall be desolate* (Jer 7,34). [...] And so, too, Scripture says, *Speak thou also the word unto the children of Israel, saying: No matter what, ye shall keep My Sabbaths*, etc. (Ex 31,13 [Hebr 4,4b zitiert Ex 31,17b]). (*PesR* 27,4 [Braude, 2:544])

Dass andererseits auch in rabbinischen Texten die Verheißung der Landgabe beziehungsweise der Ruhe im Zusammenhang mit der Sünde des goldenen Kalbes und dem bevorstehenden Einzug ins Land (bei Moab) reflektiert wird, zeigt sich nicht zuletzt im rabbinischen Kommentar zu Dtn 9, dem Abschnitt, in dem Mose sich an die Ereignisse aus Ex 32–34 erinnert:

Als Gott zu ihm gesagt hat Num 27,18: „Nimm dir den Josua, den Sohn Nun“ u.s.w., „denn du sollst nicht über den Jordan gehen“, sprach er zu den Kindern Israel Dtn 11,29: „Und es geschieht, wenn der Ewige, dein Gott, dich in das Land bringt, wohin du kommst, um einzunehmen.“ „Du gehst heute hinüber“, ich aber ziehe nicht hinüber. [...] Ich befehle es nur eurentwegen, dass ihr auf die Ehre eures himmlischen Vaters bedacht sein möget. Woher lässt sich das beweisen? Weil es heißt Dtn 6,2: „Den Ewigen, deinen Gott, sollst du fürchten.“ Gott sprach: In dieser Welt wollten sie alle in das Land Israel, allein in Folge ihrer Sünden sind sie daraus verbannt worden, aber einst werdet ihr frei von Sünde und Schuld sein, dann pflanze ich euch in ungestörter Ruhe (eig. als ruhige Pflanzung) hinein, wie es heißt Am 9,15: „Ich pflanze sie fest in ihrem Lande, dass sie nicht mehr ausgerissen werden aus ihrem Lande.“ (DevR 3 zu Dtn 9,1 [Wünsche, 50])

Die Motive des *Bundesbruchs* und des damit verbundenen *Verworfenseins* durch das *richtende Wort Gottes* als *Erben* beziehungsweise der *Verlusts des Erbes* (Land, Ruhe) sprechen zwei zentrale und für *Tischa be-Aw* konstitutive Themen an. Genauso bedeutend ist der *Eid Gottes* an Abraham, mit dem Gott sich selbst verpflichtet, sein Wort auch im positiven Sinn zu erfüllen (s. 6).

(2) Christologie

Mitleidender Hohepriester: Wegen der Sünden des Volkes kann Jesus, der Apostel, Hohepriester und Christus, den Versuchten helfen (Hebr 3,1.6; 4,14–16; 5,5–10; 6,19–20). Auf ihn sollen die heiligen Brüder, Mitgenossen der himmlischen Berufung, ihren Blick richten, obwohl er nicht länger im Fleische unter ihnen lebt (Hebr 5,7). Er wird wie Mose als treu gegenüber seinem Schöpfer, doch herrlicher als Mose beschrieben (Hebr 3,2a.3a.6a). Im Haus Gottes und diesem gegenüber ist dieser Sohn Erbe und als solcher nicht verschont von der Erziehung des Vaters (Hebr 5,8–9). Als sündloser, versuchter, gehorsamer und von Gott berufener Hohepriester weiß er mit den Schwachheiten der AdressatInnen mitzuempfinden (Hebr 4,15; 5,5–6.10). Sein Einsetzungsoffer in den Tagen seines Fleisches sind sein Bitten und Flehen vor Gott,

wofür er erhört und als vollendet erachtet wird (Hebr 5,7–9a). Denen, die ihm gehorchen, ist er Ursache ewiger Errettung, denn Christi Kreuzigung erwirkt wie beim Einsatz des Mose am Sinai und in Kadesch-Barnea zwar die Vergebung Gottes bezüglich der Schuld, befreit die Entschuldeten jedoch nicht von der Strafe (Ex 34,7 = Num 14,18; Hebr 4,12–13). In diesem Sinne ist Bußerneuerung im Rahmen des Sinaibundes zum Zeitpunkt von Gottes Widerruf in Kadesch-Barnea nicht mehr vorgesehen. Dies würde nämlich bedeuten, dass Mose wieder und wieder sühnend vor Gott verhandeln müsste, was den Spott der Feinde gegen ihn wie auch gegen Christus erregen müsste, denn Christus seinerseits würde abermals gekreuzigt werden (Hebr 6,6).

Das Sühnehandeln Christi wird mit demjenigen des Mose in Analogie gesetzt, am Sinai wurde letzterer zum hohepriesterlichen Prototyp des *Jon Kippur* (s. 5.5.3 [1]), womit ein weiteres konstitutives Motiv von *Tischa be-Aw* angesprochen wäre.

(3) Pneumatologie

Der Hebräer entwickelt keine explizite Pneumatologie.¹¹¹ In einigen Erwähnungen jedoch wird der Heilige Geist, ähnlich wie die Engel, als zur himmlischen Sphäre gehörig geschildert. Gott teilt ihn aus (Hebr 2,4b), auch spricht der Heilige Geist (Hebr 3,7a) und Menschen können schließlich an ihm Anteil haben (Hebr 6,4b). Nach Jesaja kann der heilige (Lebens-)Geist Gottes—wohl in Entsprechung zum menschlichen Lebensgeist—unter dem Volk Gottes weilen: „Da dachte man (wieder) an die Tage der Vorzeit, an Mose (und) sein Volk: ‚Wo ist der, der den Hirten seiner Herde aus dem Meer heraufführte? Wo ist der, der seinen heiligen Geist in ihre Mitte gab, [...]‘“ (Jes 63,11). Ihm hat dasselbe Volk nach der Apostelgeschichte widerstrebt: „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren! Ihr widerstrebt allezeit dem Heiligen Geist; wie eure Väter, so auch ihr“ (Apg 7,51).

(4) Anthropologie

Erbschaft: Die AdressatInnen sind in Hebr 3–6 aufgefordert, sich nicht am Beispiel der Väter zu orientieren, also gleichsam zu einem „anti-hypodigmatischen“ Lernen aufgefordert (Hebr 4,11). Die Väter hat-

¹¹¹ Tomasz Lewicki, „Der Heilige Geist im Hebräerbrief“ *ThGl* 89/4 (1999): 494–513.

ten ja in Kadesch-Barnea ihren Status als Erben und damit ihr Erbe verloren und sie lernten selbst am vierzig Jahre währenden Positivbeispiel von Gottes Liebesbezeugungen nicht (Hebr 3,7b–19). Gerade deshalb werden die AdressatInnen explizit als Erben Gottes angesprochen (Hebr 3,1a; 6,17). Dies können sie jedoch nur sein, wenn sie wie Abraham am Erbe, in ihrem Falle an der verheißenen Landgabe festhalten (Hebr 3,6b.14; 6,11–15). Das Erbe kann nur im glaubenden Hören der Botschaft angetreten werden (Hebr 3,19; 4,2–3a).

Ort der Sünde: Der Ort der Sünde ist das verhärtete Herz (Hebr 3,8a). Hier ist dem Einzelnen zwar Autonomie der Gedanken und Sinne eingeräumt, deren Trachten Gott keineswegs verborgen bleibt (Hebr 4,12–13). Gott kann jedoch auch in strafender Weise in das Herz eines Menschen eingreifen, wie etwa am Beispiel des Pharao in Ex 4–14 deutlich wird. Ein ungläubiges Herz im Abfall von Gott wird als böse bezeichnet, weshalb es die Wege Gottes nicht erkennt und umherirrt (Hebr 3,10c.12a). Ein Abgefallener kann das Kollektiv gefährden, daher gilt es die tägliche Verantwortung der gegenseitigen Ermahnung wahrzunehmen und somit eine gewisse Form der Sozialkontrolle auszuüben, denn ein verhärtetes Herz wird durch die Sünde (um das Erbe) betrogen (Hebr 3,13).

So ist denn auch in der ersten Trosthomilie nach *Tischa be-Aw* aus der *Pesiqta de Rav Kahana* das Lexem „Herz“ eine semantische Konstante (vgl. auch *PesR* 29/30A.2 [Braude, 2:573–574]):

Ps[alm] 126,2: „Da war unsere Zunge voll Jubels.“ Sie haben mit dem Herzen gesündigt und sind am Herzen gestraft und durch das Herz wieder getröstet worden. Sie haben mit dem Herzen gesündigt s. Sach 7,12: „Und ihr Herz war hart gleich dem Diamant,“ und am Herzen sind sie gestraft worden s. Jes 1,5: „Das ganze Herz ist siech,“ und mit dem Herzen sind sie wieder getröstet worden s. Jes 40,2: „Redet zum Herzen Jerusalems.“ (*PesK* 16 [Wünsche, 179])

Sünde: Im Falle der Auswanderergeneration betrifft das Prüfen Gottes in sechs Fällen Nahrung, in zwei Fällen Götzendienst, einmal Gottes Beistand beim Einnehmen des Landes und einmal ein Misstrauensvotum gegenüber der gottberufenen Leiterschaft des Mose und Aaron. Gottes Beistand wurde demnach am häufigsten bezüglich der Versorgung mit Nahrung und der Leiterschaft angezweifelt. Unglaube entstand hinsichtlich existentieller Bedürfnisse des Kollektivs, die sie als für nicht abdeckbar hielten. In welcher Hinsicht unsere HörerInnen ungläubig sind, wird nicht gesagt, aber Schwachheiten werden ihnen zugestanden (Hebr 4,15a). Wer wie die Väter in Kadesch-Barnea *vierzig Jahre*

Gottes Werke sah, wer wie ein Stück Land *reichlich* auf sie gekommenes Wasser trank, und in Bezug auf das Wort Gottes erleuchtet wurde, die himmlischen Gaben (Wasser, Manna, Wachteln) schmeckte und Teilhaber des Heiligen Geistes wurde (Jes 63,11), kann nach dem Bundesbruch nicht durch Busse in den gebrochenen Bund zurückkehren (Hebr 6,4–8). Sünde wird zwar vergeben, die Strafe aber damit nicht aufgehoben, sondern bis in nächste Generationen geahndet (Ex 34,7; Num 14,18).

Lösung: Die gehorsamen HörerInnen dürfen sich der vermittelnden hohepriesterlichen Hilfe sicher sein (Hebr 4,15–16; 5,9). Wem in dieser Weise geholfen wurde, findet Ruhe von seinen Werken (Hebr 4,10). Die HörerInnen sollen sich im Gebrauch des Wortes Gottes üben (Hebr 5,14) und Glaubende nachahmen (Hebr 6,12). Die Liebesdienste am Namen Gottes, an den Heiligen zumal, gereichen ihnen zum Lohn (Hebr 6,10), auch verbürgt sich Gott mit einem Eid (Hebr 6,17).

Die Themen des Verlustes des *Erbschaftsstatus* und des *Erbes* des *Volkes Gottes* (Haus), das Thema der *Sünde*, die ihren Ort im Herzen hat und eben die Begrenzung der Lebensspanne bedingt, aber auch die Aufforderung zum Lernen des Gesetzes und das Anrechnen der guten Taten in Form von *Lohn*, werden allesamt in für *Tischa be-Aw* relevanten beziehungsweise in rabbinischen Texten angesprochen.

8.3.6. Sechste Lektüre von Hebr 3,1–6,20: Historie und Soziologie

(1) Autor

Leiterkreis: Der Autor, vermutlich Lehrer und Schriftgelehrter der griechischen und möglicherweise auch der hebräischen Schriften der Bibel (Hebr 5,12 s. 8.2.6 [1]), tritt im fünften und sechsten Kapitel des Hebräers erstmals als Teil einer Gruppe, möglicherweise von Entscheidungsträgern, in Erscheinung (Hebr 5,11; 6,1.3.9.11). Die Formulierungen in Hebr 5,12 und Hebr 6,1 implizieren außerdem, dass der Autor wie auch der Leiterkreis, den AdressatInnen als diejenigen bekannt sein könnten, die sie in die „Anfangsgründe der Aussprüche Gottes“ einführen.

Autoritätsanspruch: Unter 8.3.3 (2) wurde vermerkt, dass der Widerstand gegen Gott im Intertext stets auch einen Widerstand und eine Harthörigkeit gegen die Leiterschaft anzeigt. Wenn nun der Autor unter anderem den Heiligen Geist für das Einführen der ermahnenden Zitate bemüht, wie etwa „Heute, wenn ihr seine Stimme hört,

[...]“ (Hebr 3,7), sind die AdressatInnen wie auch damals die Väter implizit zur Rechenschaft gegenüber der von Gott berufenen Leiterschaft, den Hütern seines Gesetzes, gerufen. Dies wird besonders im in Hebr 3,5a enthaltenen Zitat aus Num 12,7 deutlich, aus dessen weiteren Kontext sich das Aufbegehren der Geschwister Aaron und Mirjam gegen Moses wegen seiner kuschitischen Frau feststellen lässt. Gott beordert Mose, Aaron und Mirjam daraufhin in das Zelt der Begegnung, und spricht in der Wolkensäule, die sich zum Eingang des Zeltes senkt, in bestätigender Weise über seinen Knecht Mose zu Aaron und Mirjam:

Und er sprach: Hört doch meine Worte! Wenn ein Prophet des Herrn unter euch ist, dem will ich mich in einem Gesicht zu erkennen geben, im Traum will ich mit ihm reden. So steht (es) nicht (mit) meinem Knecht Mose. Er ist treu in meinem ganzen Haus [Num 12,7 zit. in Hebr 3,5a]; mit ihm rede ich von Mund zu Mund, im Sehen und nicht in Rätselworten, und die Gestalt des Herrn schaut er. Warum habt ihr euch nicht gefürchtet, gegen meinen Knecht, gegen Mose, zu reden? (Num 12,6–8)

Gottes Zorn in dieser Angelegenheit lässt Mirjam aussätzig werden. Aaron entschuldigt sich bei Mose und dieser kann bei Gott erwirken, dass der Aussatz sich auf sieben Tage beschränkt. Mirjam soll der Unreinheit wegen für die Dauer dieser sieben Tage außerhalb des Lagers ausgeschlossen und danach wieder aufgenommen werden. Gott bestätigt Mose also vor den anderen Leitern trotz seiner gesetzeswidrigen (Ehe-)Verbindung (Dtn 7,3–4). Wenn nun im Text einerseits Gott den Mose über besagtem Zitat wider das Gesetz in Schutz nimmt, könnte andererseits das gleiche in Bezug auf Christus beabsichtigt sein, ihn nämlich in seiner Berufung als Hohepriester wider das Gesetz (Hebr 3,1.6) zu bestätigen. Dem Christus—so der Autor—seien die HörerInnen Rechenschaft schuldig (Hebr 3,1b.6b.14), jedoch nicht nur Christus selbst, sondern auch denjenigen, die seine Lehre vertreten, dem Autor und Leiterkreis, denn mit den vergangenen Liebes- (und Gehorsams)diensten gegenüber den „Heiligen“ könnten eben dieselben gemeint sein (Hebr 6,10; vgl. auch Num 16,3).

(2) Ort und Zeit der Abfassung

Ort: Unter den Ausführungen zur sakralen Geographie wurde festgestellt, dass jüdische Kosmologie den himmlischen Tempel sich über dem irdischen zu Jerusalem vorstellte (s. 4.6.3; 4.6.4), dorthin der hohe-

priesterliche Sohn hinter den Vorhang in den himmlischen Thronraum schreitet (Hebr 6,19–20). Diese „geographische“ Lokalisierung stimmt mit rabbinischen Beschreibungen über den „Ort der Ruhe“ als Jerusalem überein (*PesK* 20 [Wünsche, 202]; vgl. auch Ps 132,14). Eben dort, im irdischen Jerusalem soll nach rabbinischem Verständnis auch der einst der Messias wohnen (*PesK* 18; 20 [Wünsche, 192, 202]). Wenn gleich dieser (sakral-)geographischen Bestimmung nicht unbedingt historische Fakten abgerungen werden können, darf doch immerhin so viel festgestellt werden, dass der Autor für die AdressatInnen starke Identifikationsbanden in Richtung Jerusalem flicht beziehungsweise bereits vorhandene stärkt.

Zeit: Die Beschreibungen des Jesus als Hohepriester sind in den Kapiteln Hebr 3–6 gegenüber denjenigen des ersten Hauptabschnitts ausführlicher (Hebr 3,1b; 4,14–15; 5,5–10; 6,6b). Die Erwähnungen seines Leidens in den „Tagen seines Fleisches“ sowie seine Kreuzigung gehören dabei zu den wenigen literarisch-historischen Spuren seines irdischen Lebens. Dabei wirken diese reflektiert und erwecken deshalb den Eindruck, als läge zwischen dem Ereignis und ihrer Erzählung eine gewisse zeitliche Distanz. Erst durch diese Leiden vollendet, sei Christus Urheber des Heils geworden und durchschreite gegenwärtig im Interesse der AdressatInnen die Himmel. Eine präzise Zeitangabe lässt sich aus dieser Chronologie freilich nicht ableiten, höchstens so viel sagen, dass auch sie auf eine Spätdatierung verweist.

(3) AdressatInnen

Jüdische Ethnie: Auch hier gilt, was bereits unter 8.2.6 (3) zur jüdischen Ethnie der AdressatInnen angeführt wurde, denn sie werden neben dem bereits Aufgezählten auch als „heilige Brüder“ (Hebr 3,1a), als „Mitgenossen der himmlischen Berufung/des Christus“ (Hebr 3,1a.14), als „Haus Gottes“ (Hebr 3,6 [zweifach]) und als „Geliebte“ (Hebr 6,9a) angesprochen.

Synagogaler Sitz im Leben und Tischa be-Aw: Da textliche Bezüge aus Hebr 3–6 zum synagogalen Sitz im Leben beziehungsweise zum Fasttag an *Tischa be-Aw* bereits ausführlich dargelegt wurden, sei an dieser Stelle—ohne sie zu wiederholen—daran erinnert, dass die AdressatInnen mit großer Wahrscheinlichkeit im Rahmen einer synagogalen Homilie angesprochen wurden (s. 4.6.4; 4.7.3; 4.8.3; 5.1.2; 5.4.2; 5.5.3).

8.3.7. Siebte Lektüre von Hebr 3,1–6,20: kritische Hermeneutik

(1) Autor

Inklusive Sprache: Was im Blick auf eine inklusive Sprache bereits für Hebr 1–2 zutraf, gilt auch für Hebr 3–6, denn spricht er die HörerInnen an, erfolgt dies antiker Konvention entsprechend in männlichen oder generischen Sammelbegriffen (s. 8.2.6 [3]; 8.3.6 [3]), die Frauen und Mädchen mitmeinen.¹¹²

(2) Theologie

Materiell definierte Erbschaft: Das Volk Israel wird über Generationen hinweg mit „Haus Gottes“ angesprochen (Hebr 3,2–6). In Hebr 3,6 ist dieser Status an die Bedingung geknüpft, dass die AdressatInnen insofern Haus Gottes seien, als sie an der Zuversicht und dem Ruhm der Hoffnung festhalten würden. Mit anderen Worten: die AdressatInnen sind dann ErbInnen, wenn sie am *materiellen* und eidlich verheißenen Erbe der Landgabe festhalten.¹¹³ Der Wert dieses ethnischen Kollektivs liegt also im Antreten ihres „oikonomisch“-materiellen und zugesprochenen Erbes. Dieses Konzept mag aus heutiger Sicht vielleicht in zivilrechtlichen Zusammenhängen nachvollziehbar sein, weniger jedoch im religiösen Kontext, spart doch gerade die systematische Theologie nicht mit der Betonung des Wertes eines menschlichen Individuums aus sich selbst heraus beziehungsweise als Ebenbild Gottes. Aus Sicht antiker Gesellschaften muss dieses exklusiv materielle Konzept von Erbschaft ohne Zweifel als positiv gewertet werden, denn in Absenz eines staatlichen Sozialwesens konnten sich Ethnien und ihre Gruppen beziehungsweise Haushalte nur durch politischen Status und/oder ökonomische Potenz ihre Existenz sichern. Den männlichen Erben der Sippe kam nach dem *pater familias* die hierarchisch wichtigste Position zu, mit der Aussicht, nach Ableben des Vaters, einen Teil—für den Erstgeborenen den doppelten Teil—des Besitzes wie Sklaven, Tiere und Hausrat zu erben (Dtn, 21,15–17). Die Ansprüche der Töchter wurden durch eine

¹¹² D'Angelo, „Hebrews,“ 366.

¹¹³ Genau genommen galt das Land nicht als Besitz, sondern als Lehen Gottes mit Nutzrecht bis zum nächsten Jubeljahr, weshalb ein Landbesitz nicht dauerhaft auf einen Erben übertragen werden konnte (Heinz-Martin Döpp, „Erbrecht,“ *NLexJud* 242–243, 242).

Mitgift abgegolten; erben konnten sie nur in solchen Fällen, wenn Brüder fehlten und sie innerhalb des väterlichen Stammes heirateten (Num 27,8; 36,6–7).¹¹⁴

Dass die religiös-mythische Berufung auf die Landgabe zum Politikum mit traumatischen Folgen für die Beteiligten und Hinderungsgrund auf dem Weg zu politischen Kompromiss- und Vernunftlösungen werden kann, zeigt sich in seiner ganzen Deutlichkeit nicht zuletzt im bereits Jahrzehnte lang teils schwelenden teils lodernden Nahostkonflikt. Aber unreflektierte Adaptionen biblisch-ökonomischer Konzepte haben auch in der Theologie beträchtlichen Wildwuchs getrieben, beispielsweise in dem Konzept der *prosperity*¹¹⁵ oder in bestimmten fundamentalistischen Konzepten ökonomischer Ekklesiologie, wie sie etwa in der *International Christian Fellowship* (ICF) entwickelt wurden.¹¹⁶

Die Verwerfung einer Generation: Dass Gott die Möglichkeit zugedacht wird, eine Generation zu verwerfen, ist—selbst wenn es im Kontext relationaler Bundestheologie steht—aus heutiger Sicht beunruhigend. Folgenden Umstand gilt es vor einer kritischen Beurteilung mitzubedenken: Die Bücher Exodus bis Deuteronomium beschreiben eine reale oder fiktive Befreiung und Migration einer heimatlosen Ethnie aus der durch eine oppressive Monarchie verantworteten Sklavenschaft. Durch die Führung eines gottgewählten Leiters sollen sie unter Gefahr in die Freiheit und zur Eigenstaatlichkeit geführt werden. Dieses Volk kennt weder Freiheit noch einen gerechten Führer und noch weniger einen fürsorglichen Gott, daher rühren wohl die mit dem Auszug verbundenen Existenzkämpfe und auch der Unglaube, verbunden mit dem mehrfachen Wunsch der Rückkehr nach Ägypten (z.B. Ex 14,11–12; Num 14,3–4). Dieser dramatische Statuswechsel vom Opfer im Sklavenstand zum freien Bürger ist psycho-soziologisch äußerst anspruchsvoll, wenn nicht gar eine Überforderung für eine einzige Generation. Dass es bei derlei Migrationsbewegungen *lost generations* gibt, zeigen soziologisch-demographische Studien immer wieder, was ich als soge-

¹¹⁴ Döpp, „Erbrecht“, 242.

¹¹⁵ Je nach Größe ihres Glaubens, werden den Mitgliedern einiger Freikirchen materielle Belohnungen versprochen. Nicht selten wird der Umfang der in Aussicht gestellten materiellen Belohnung vom Umfang der Kollekte zugunsten des Predigers abhängig erklärt.

¹¹⁶ Evangelische Informationsstelle: Kirchen—Sekten—Religionen, „ICF: International Christian Fellowship“ (2004), (<http://www.relinfo.ch/icf/index.html>), 28. März 2006.

nannte *Seconda* aus eigener Erfahrung kenne. Meine Großeltern vaterseits gehörten zusammen mit meinem Vater zur ersten Immigrantengeneration der Nachkriegszeit, die sich in benachbarte Nationen und besonders in die Schweiz ergossen. Es waren Italiener, die aus ökonomischen Gründen ihre kriegszerrüttete Heimat auf der Suche nach Arbeit Richtung Norden verließen. Viele kehrten nach einem sozialen Aufstieg zurück, mein Vater blieb für nahezu vierzig Jahre. Aus dieser ersten Generation schaffte den Anschluss an die helvetische Gesellschaft nur, wer die Sprache erlernte und sich am öffentlich-sozialen Leben dieser Gesellschaft beteiligte. Viele taten und tun es nicht, leben immer noch in isolierten Sub-Kulturräumen, und bleiben darauf angewiesen, von der zweiten (*seconda*) Generation, ihren Kindern, die fremde Kultur vermittelt zu bekommen. Gerade dieser impliziten Überforderung wegen wirkt die Verwerfung Gottes umso härter—oder positiv ausgedrückt: Es bedurfte der Wüstenjahre, dass eine Generation heranwachsen konnte, die den Herausforderungen der neuen Situation gewachsen war.

Ein erster konstruktiver Aspekt kann dieser Geschichte im didaktischen Sinne abgewonnen werden: Ein bequemes Verharren im Opferstatus war und ist in Gesellschaften, die sich aus oppressiven Strukturen in Richtung Demokratie geöffnet haben, zu sehen. Diejenigen, welche die Implosion des Kommunismus in Osteuropa miterlebten, mit der historischen Zäsur des Falls der Berliner Mauer 1989 und den folgenden emotional aufwendigen Demokratisierungsbemühungen, können dieses Phänomen beobachten. Freiheit bedeutet Mitverantwortlichkeit, Eigeninitiative, Kreativität und Vertrauen ins Leben, aber auch neuen Respekt gegenüber einer demokratischen und nicht länger oppressiven—oder im Falle des biblischen Volkes Israels theokratischen—Regierung und ihrer staatsrechtlichen Gesetzesbasis. Einen zweiten konstruktiven Aspekt kann der Geschichte abgewinnen, wer sich in die Situation des so konstruierten Gottes versetzt. Die Schriften und ihre Erzeuger haben einen Gott kreiert, der nicht nur Emotionen zeigt, sondern auch Grenzen setzt; er selbst kann nicht zum Opfer seines auserwählten Volkes werden. Er ist also und bleibt ein Gott, der die Möglichkeit des Selbstschutzes ergreift. Wer eine Opfererfahrung gemacht hat, würde vielleicht zugespitzt von der „Pflicht des Selbstschutzes“ sprechen wollen.

Dass diese drastische Maßnahme der Verwerfung durch Gott ihm selbst nicht leicht fiel, ihn gar zu unentwegtem Weinen anhielt, hat beispielsweise eine Homilie zum Fasttag an *Tischa be-Aw* selbst zum

Inhalt (*PesR* 29 [Braude, 2:561–565]). Problematisch bleibt dabei, dass das Konzept, wonach eine Gottheit ihr zum Glauben unfähiges Volk verwerfen kann, missbrauchbar ist, dies gilt insbesondere für das aufstrebende Christentum der Spätantike, das den bis heute nachwirkenden antijudaistischen Mythos kreierte, dass Gott seinen Bund mit Israel zugunsten eines neuen Bundes mit der Christenheit aufkündigte.¹¹⁷

(3) Christologie

Leid als pädagogisches Konzept Gottes: Christus wird in den Versen Hebr 3,1–4,6 im Vergleich zum „Diener“ Mose als „Sohn“ und deshalb über dem Haus Gottes stehend beschrieben, weshalb ihm der Status des Erben zugestanden wird (Hebr 1,2b). Aus der Sicht antiker mediterraner Gesellschaften gewiss ein Ehrentitel, jedoch abgesehen davon, dass Christus seinen ewig lebenden Vater nie wird beerben könnte, erfährt er trotz oder gerade wegen dieser Sohnschaft eine harte Erziehung. Sie soll ihn durch Leid Gehorsam lehren (Hebr 5,8) und ihn mit dem für Hohepriester erforderlichen Prädikat der Vollendung ausstatten (Hebr 5,9). Dies fügt sich nahtlos in den Kontext von *Tischa be-Aw*, an dem Strafe, Zucht und Schläge Gottes gegen seine Kinder, gegen sein Volk, eine thematische Konstante bilden. Es ist dieses pädagogisch problematische Konzept des Hebräers, das von feministischer Seite zu Recht die rigoroseste Kritik erfuhr (s. 8.6.7 [1]).

Präexistenter und hohepriesterlicher Mittler: Auch in Bezug auf Hebr 3–6 gilt, was bereits unter 8.2.7 (3) geäußert wurde, nämlich dass die HörerInnen von einem transzendenten, männlichen Hohepriester abhängig erklärt werden.

(4) Anthropologie

Gesetzesgehorsam: Der geforderte Glaube und Gehorsam gegenüber der Leiterschaft, gegenüber allen Gesetzen Gottes und letztendlich auch gegenüber Gott selbst, ist im biblischen Text ein gebotener Gehorsam gegenüber einem ethnischen Rechtssystem und ist somit auch eine politisch-öffentliche Angelegenheit. Das Vergehen des Einzelnen gefährdet das Kollektiv. Damit werden Grenzen—wie wir sie heute kennen—zwischen privatem und öffentlichem Raum verwischt. Diese rigo-

¹¹⁷ Kittredge, „Hebrews,“ 2:438.

rose Disziplin einer auf Sozialkontrolle ausgerichteten Theokratie (Hebr 3,13) ist in der geschilderten Migration unter äußerst widrigen Umständen, mit limitierten existentiellen Ressourcen und im Wechsel zwischen Verteidigungs- und Eroberungskrieg nachvollziehbar. Wohl gibt es Raum für Schwachheiten (Hebr 4,15–5,3), aber bestimmte Vergehen, wie beispielsweise das Nichtbeachten des Schabbatgebots, werden mit dem Tod geahndet (Ex 31,14; 35,2). Dass dieses Gehorsamsgebot ernst genommen wurde und wird, zeigt sich beispielsweise an den religiösen Utensilien *Tefillin* (Dtn 6,8; 11,18) und *Mesusa* (Dtn 6,9; 11,20) im Judentum. Ob hingegen die rigorose Einforderung dieser Disziplin *in realiter* konsequent praktiziert wurde, lässt sich nicht nachprüfen. Wenn es nun zutrifft, dass eben dasselbe Arbeitsverbot am Schabbat deshalb entstand, um in der Situation der Arbeitersklavenschaft in Ägypten ein trotzendes Zeichen zu setzen,¹¹⁸ hatten diese Gebote ihre durchaus sinnvolle ethnisch-grenzziehende Funktion des passiven Widerstandes und *identity markers* (Dtn 5,15). Das Einhalten des Schabbatgebots war im Exil schon immer wichtiger als im Ursprungsland, dies verstärkte sich noch mit dem Verlust des Tempels und seines Kultes.¹¹⁹ Der ursprünglich ethisch motivierte Appell der Schabbatruhe, eines Ruhetags für arbeitende Menschen und Tiere hat auch heute noch seine Gültigkeit und bedarf seiner Verteidigung gegenüber einer globalen und oft exklusiv gewinnmaximierenden Wirtschafts- und Personalpolitik (Ex 23,12; Dtn 5,14).

Im Zuge der Trennung von Staat und Religion ist zwar ein geforderter Respekt gegenüber einer demokratischen Gesetzgebung angezeigt, sie darf allerdings die Privatsphäre beziehungsweise die Freiheit des Einzelnen nicht allzu stark tangieren noch einschränken. Besonders problematisch wird es, wenn in religiösem Kontext rigoroser Gehorsam gegenüber der Bibel und ihren Lehrern gefordert wird—hier handelt es sich meist um gefährliche Sekten, die ein Anlehnungsbedürfnis Schwacher zu Ungunsten gesunder Autonomie fördern.

Menschliche Autonomie: Der Hebräertext räumt dem Menschen Autonomie „im Herzen“ ein. Wer sich dort gegen Gott entscheidet, ist

¹¹⁸ Shlomo Avineri, „Politik und Religion im israelisch-palästinensischen Konflikt,“ Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Politische Religion,“ Theologische Fakultät, Universität Basel, Sommersemester 2002, 06.06.2002.

¹¹⁹ Moshe Greenberg, „Sabbath,“ *EJ* 14:557–562, 562: „With the Temple destroyed and the Jews dispersed, the distinctively Israelite day of rest, which allowed of public and private expression and which was not essentially bound up with a sacrificial cult, became a chief vehicle of identification with the covenant community.“

unwissend und irrt auf seinen Wegen (Hebr 3,10b), fällt gar vom lebendigen Gott ab und ist böse (Hebr 3,12). Das Herz, das auch Gedanken und Sinne beherbergt, kann im Hebräer zwar walten wie es will, kann dies jedoch nie im Verborgenen tun, denn vor ihm ist alles sichtbar und jeder schuldet ihm gegenüber Rechenschaft (Hebr 4,12–13). In der Schilderung des ägyptischen Pharaos in Ex 1–12 kann Gott zu Ungunsten dessen und zu Gunsten seines unterdrückten Volkes Einfluss auf das Herz des Pharaos nehmen—eine Scheinautonomie? Da die jüdische, monotheistische Religion eine gegen Gott konkurrierende, negative Macht ablehnt, wird das menschliche Herz zum Entstehungsort des Bösen in der Welt. Dies ist ein schweres Erbe, das besonders dann problematisch wird, wenn jedes von Gott abgekehrte Herz zwingend in Bezug auf seine Lebenswege als „irrend“ und „unwissend“ beurteilt wird. Der Gedanke, dass Gott hinsichtlich jedes menschlichen Sinns Rechenschaft einfordert, kann allerdings besonders in Umständen erfahrener Ungerechtigkeit tiefen Trost spenden. Auch die Trennung zwischen Schuld, die gesühnt werden kann, und Strafe ist meiner Ansicht nach erhellend. Dem Hebräer kann nicht nachgesagt werden, dass er eine Theologie der billigen Gnade vertritt.

8.3.8. *Exegetischer Ertrag zu Hebr 3,1–6,20: neue Deutungswege*

(1) Strukturfrage

Dass viele HebräerkommentatorInnen das Mittelstück des Textes in Hebr 4,14 beginnen lassen, wurde gezeigt. Diese Konvention basiert auf der Annahme, dass Hebr 4,14–16 und Hebr 10,19–31 die Klammer dieses Mittelstücks bilden würden. Ebenso viele—zu ihnen gehören Vanhoye, Dussaut, Attridge und Gräßer—haben dieses Postulat abgelehnt, zu ihnen zähle auch ich mich (s. 2.4.2). Die Annahme, dass das zehnte Kapitel von Vers 19 an eine thematische und strukturelle Entsprechung hat, teile ich, diese Entsprechung liegt jedoch nicht in Hebr 4,14–16, sondern in umgekehrter und daher gespiegelter Form im sechsten Kapitel vor. Das Thema des zuversichtlichen Hinzutretens durch den Vorhang in Hebr 10,19–23 ist uns in Hebr 6,13–20 bereits vorgegeben, das Thema der Liebeswerke in Hebr 10,24–25 hat seine Entsprechung in Hebr 6,9–12, und das Thema des wiederholten Sündigens schließlich in Hebr 10,26–31 hat sein Pendant in Hebr 6,4–8. Doch wie unter 3.2, 8.3.1, 8.3.2 und 8.3.3 gezeigt wurde, reicht mein Vorschlag insofern weiter, als auf der Basis einer Analyse der seman-

tischen Tiefenstruktur gezeigt werden konnte, dass das Zitat in Hebr 3,7–11 bis ins sechste Kapitel ausgelegt wird, und deshalb nicht zum zentralen Mittelstück gezählt werden kann.

(2) Verwehrte Bußerneuerung

Mit dem oben Gesagten kann ein Problem, das die Hebräerexegeese über Jahrtausende beschäftigt hat, nämlich dasjenige der verwehrtten Bußerneuerung, neu beleuchtet werden.¹²⁰ Liest man Hebr 6,4–8 nämlich im Kontext der Verwerfung der Väter als Erben,¹²¹ ihrer Enterbung und der folgenden Bundesauflösung zu Kadesch-Barnea, wird die Logik der Argumentation nachvollziehbarer, erstreckt sich doch der hier betrachtete Zeitraum über die Jahre, in denen die Väter nicht weniger als zehnmal gegen Gott sündigten. Dies entspricht der Metapher des „Trinkens des oft auf sie kommenden Wassers“ in Hebr 6,7a. Nach der Bundesauflösung zu Kadesch-Barnea gab es kein Zurück mehr in diesen am Sinai zwischen der Auswanderergeneration und Gott geschlossenen Bund (s. 8.3.2 [4] und 8.3.5 [2]). Dass jedoch der Weg zu einem neuen Bund mit der Folgegeneration wie auch den HörerInnen offen war, zeigen der Intertext wie der weitere Verlauf des Hebräertextes innerhalb der liturgischen Logik von *Tischa be-Aw* und *Jom Kippur* allemal (Bundesbruch durch Sünde und Bundeserneuerung durch Sühne; s. 5.5.3).

(3) Motiv der Ruhe

Judith Hoch Wray schrieb in ihrer Monographie, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth: Early Christian Homiletics of Rest*: „Rest remains an undeveloped and unsustained theological metaphor in the Epistle to the Hebrews because entering

¹²⁰ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 167–173; Gräßer, *An die Hebräer*, 1:356–357, 370–372; Koester, *Hebrews*, 318–323; R. Bruce Compton, „Persevering and falling away: A reexamination of Hebrews 6,4–6,“ *DBSJ* 1 (1996): 135–167.

¹²¹ Erhellend wies Verlyn D. Verbrugge („Towards a new interpretation of Hebrews 6,4–6,“ *CTJ* 15 (1980): 61–73) bereits vor zweieinhalb Jahrzehnten darauf hin, dass die Verwerfung nicht ein Individuum, sondern eine Bundesgemeinschaft betrifft—die Verbindung zu Hebr 3,7–4,13 und Num 13–14 stellte er allerdings noch nicht her. Dies taten erst Randall C. Gleason („The Old Testament background of the warning in Hebrews 6,4–8,“ *BS* 155/1 (1998): 62–91) und Dave Mathewson („Reading Heb 6,4–6 in light of the Old Testament,“ *WTJ* 61/2 (1999): 209–225), wobei Gleason nach durchaus richtigen Beobachtungen zur überholten Rückfallsthese zurückkehrt, Mathewson

into the rest has not become a part of the Christology of the writer of Hebrews. [...] The metaphor of rest functions as an extended and effective sermon illustration.“¹²²

Wie unter 8.3.4 (2) und 8.3.5 (1) gezeigt wurde, ist das Motiv der Ruhe—im Doppelsinn von „Land“—in dem die Bundestreuen sicher und ruhig vor Feinden wohnen—und Schabbatruhe—die Bundestreue halten und damit den Schöpfer ehren—der Angelpunkt, der die beiden Intertexte des Götzendienstes am Sinai (Ex 32–34) und des Bundesbruchs zu Kadesch-Barnea (Num 13–14) verknüpft. Somit fügt sich dieses oft als fremd empfundene und zu Spekulationen einladende Motiv der Ruhe logisch in seinen Kontext.¹²³ Außerdem ist damit die Hinführung zum *Sidra*-Eröffnungsvers in Ex 31,18 (oder Ex 31,17b) garantiert. Damit ist das „Unterwegs-sein“, welches oft und gerne als theologische Spitze für den Hebräer angenommen wird, eben gerade nicht von zentraler Bedeutung, denn es ist Strafmassnahme. Wesentlicher ist folglich das „Ankommen“, das Hinzutreten in die Ruhe im verheißenen himmlischen Vaterland (Hebr 12,22–24).

8.4. *Hebräer 7,1–10,18*

8.4.1. *Erste Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Struktur und Text*

(1) Gliederung

Hauptabschnitt: Hebräer 7,1–10,18 bildet den dritten und zentralen von fünf stufenweise und konzentrisch angeordneten Hauptabschnitten (s. 3.2). Die semantische Oberflächenstruktur entfaltet die Lösung für die aus der Sünde resultierende innere und äußere Verunreinigung der AdressatInnen, welche sowohl im ersten als auch im zweiten Hauptabschnitt angesprochenen war. Diese sühnende Lösung besteht in der Person und im Handeln des Christus, die drei Aspekte umfasst: er ist der neue Hohepriester (Hebr 7), der Mittler des neuen Bundes (Hebr 8) und auch das neue, einmalige Sündopfer (Hebr 10). Die semantische Tiefenstruktur liest diese Aussagen auf der Basis der und im Vergleich

hingegen unterließ es, seinen exzellenten intertextuellen Befund zur Septuaginta religionsgeschichtlich zu interpretieren.

¹²² (SBL.DS 166; Atlanta: Scholars Press, 1998), 91–92.

¹²³ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 126–128.

zur narrativen Matrix von Ex 32–34, dem hohepriesterlichen Vermittler Mose *avant la lettre* nämlich, der nach der Sünde des Götzendienstes eine Bundeserneuerung zu erwirken vermochte.

Abschnitte und Übergangselemente: Hebräer 7,1–10,18 zerfällt in den Abschnitt Hebr 7,1–28,¹²⁴ in das Übergangselement Hebr 8,1–6, in den Abschnitt Hebr 8,7–9,10,¹²⁵ in das Übergangselement Hebr 9,11–14¹²⁶ sowie in den Abschnitt Hebr 9,15–10,18.

Unterabschnitte und Symmetrien: Der Abschnitt Hebr 7,1–28 mit der darin eingeführten neuen Hohepriesterschaft auf der Basis des Eidschwurs gliedert sich in drei Unterabschnitte: (1) In den chiasmatischen Unterabschnitt Hebr 7,1–10,¹²⁷ indem gezeigt wird, dass die levitische Priesterschaft—nach dem prototypischen Vorgehen Abrahams—ihren Zehnten eigentlich nicht dem Hohepriester Aaron, sondern Melchisedek schuldet und folglich auch dem Melchisedek ähnlichen Sohn Gottes. Damit wäre nicht die Hohepriesterschaft Aarons, sondern diejenige des Sohnes bestätigt, denn der Empfänger des levitischen Zehnten ist jeweils der legitime Hohepriester. (2) In den konzentrischen Unterabschnitt Hebr 7,11–17,¹²⁸ indem festgehalten wird, dass der Sohn—obwohl dem Stamme Juda angehörig—aufgrund des in Ps 110,4 geäußerten göttlichen Eides ein Hohepriesteramt auf ewig zugesprochen erhielt. (3) Und schließlich in den chiasmatischen Unterabschnitt Hebr 7,18–28,¹²⁹ indem die gesetzliche Basis, nach der die levitische Hohe-/Priesterschaft berufen wurde, aufgrund deren Sterblichkeit als schwach und überholt taxiert wird. Das chiasmatisch gegliederte Über-

¹²⁴ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 7,1 der neunte und in Hebr 7,11 der zehnte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

¹²⁵ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 8,7 der elfte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]). Dieser elfte (von zweiundzwanzig) und somit zentral gelegene Abschnitt umfasste wie hier die Verse Hebr 8,7–9,10!

¹²⁶ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 9,11 der zwölfte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

¹²⁷ A: Hebr 7,1 (Melchisedek); B: Hebr 7,2 (Abraham); C: Hebr 7,3 (bleibt ewig); D: Hebr 7,4 (wie groß); E: Hebr 7,5 (Zehnten erheben); E': Hebr 7,6 (Zehnten erheben); D': Hebr 7,7 (größeren); C': Hebr 7,8 (lebt); B': Hebr 7,9 (Abraham); A': Hebr 7,10 (Melchisedek).

¹²⁸ A: Hebr 7,11 (nach der Ordnung Melchisedeks); B: Hebr 7,12 (Gesetz); C: Hebr 7,13 (andern); D: Hebr 7,14 (Herr); C': Hebr 7,15 (anderer); B': Hebr 7,16 (Gesetz); A': Hebr 7,17 (nach der Ordnung Melchisedeks).

¹²⁹ A: Hebr 7,18 (Schwachheit); B: Hebr 7,19–20 (Priester Pl.); C: Hebr 7,21–22 (Priester Sing.); D: Hebr 7,23 (bleiben); D': Hebr 7,24 (bleiben); C': Hebr 7,25–26 (Hohepriester Sing.); B': Hebr 7,27 (Hohepriester Pl.); A': Hebr 7,28 (Schwachheit).

gangselement Hebr 8,1–6¹³⁰ verbindet unter Nennung des Dienstortes dieses neuen Hohepriesters, nämlich das himmlische Zelt, das Vorhergehende mit der nachfolgenden Einführung des neuen Bundes. Der Abschnitt Hebr 8,7–9,10 gliedert sich in zwei Unterabschnitte: (1) In den chiasmisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 8,7–13¹³¹ mit dem Zitat aus Jer 31,31–34 über den neuen Bund, der auch die Basis für die neue gottesdienstliche Ordnung legt, und (2) in den chiasmisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 9,1–10,¹³² in dem der sühnende Opferdienst des irdischen Heiligtums unter dem ersten Bund dahingehend kritisiert wird, dass er nur äußerlich von Sünden zu reinigen vermag, nicht aber das innere Gewissen. Das chiasmische Übergangselement Hebr 9,11–14¹³³ (entsprechend Hebr 8,1–6) nimmt vorweg, was der irdische Opferdienst nicht vermag, wozu jedoch das Blut des Sündopfers Jesu in der Lage ist, nämlich inwendig das Gewissen von Sünden zu reinigen. Der Abschnitt Hebr 9,15–10,18 schließlich (entsprechend Hebr 7,1–28) besteht aus zwei Unterabschnitten: (1) Im chiasmischen Unterabschnitt Hebr 9,15–28¹³⁴ wird neben der Wirkung des Blutes auch seine Funktion als Bundesblut des zweiten Bundesschlusses aufgezeigt, und (2) außerdem ist nach dem chiasmischen Unterabschnitt Hebr 10,1–18¹³⁵ das neue Sündopfer Jesu ein ultimatives insofern, als es das freiwillige Tun des Willens Gottes anstelle des regelmäßigen Sündopfers einführt.

¹³⁰ A: Hebr 8,1 (Hohepriester); B: Hebr 8,2 (Diener des Heiligtums und wahren Zeltes); C: Hebr 8,3 (Gaben und Opfer darbringen); C': Hebr 8,4 (Gaben darbringen); B': Hebr 8,5 (dem Abbild und Schatten des himmlischen dienen); A': Hebr 8,6 ([Hohepriester-]Dienst).

¹³¹ A: Hebr 8,7 (ersten [Bund]); B: Hebr 8,8 (Haus Israel); C: Hebr 8,9 (nicht wie der Bund, spricht der Herr); C': Hebr 8,10 (das ist der Bund, spricht der Herr); B': Hebr 8,10–12 (Haus Israel); A': Hebr 8,13 (ersten [Bund]).

¹³² A: Hebr 9,1 (Satzungen des [Gottes-]Dienstes); B: Hebr 9,2 (vorderes Zelt, Heilige); C: Hebr 9,3–4 (zweiten Vorhang); D: Hebr 9,5 (κατασκήνω); D': Hebr 9,6 (κατασκήνω); C': Hebr 9,7 (zweites [Zelt]); B': Hebr 9,8 (vorderes Zelt, Heiligtum); A: Hebr 9,9–10 (dienen, Satzungen).

¹³³ A: Hebr 9,11 (Christus); B: Hebr 9,12 (Blut von Böcken und jungen Stieren); B': Hebr 9,13 (Blut von Böcken und Stieren); A': Hebr 9,14 (Christus).

¹³⁴ A: Hebr 9,15 (Übertretungen); B: Hebr 9,16–17 (Tod); C: Hebr 9,18–20 (Blut); D: Hebr 9,21 (Zelt); E: Hebr 9,22 (gereinigt); E': Hebr 9,23 (gereinigt); D': Hebr 9,24 (Heiligtum); C': Hebr 9,25–26 (Blut); B': Hebr 9,27 (sterben); A: Hebr 9,28 (Sünden).

¹³⁵ A: Hebr 10,1 (vollendet niemals); B: Hebr 10,2 (Darbringung); C: Hebr 10,3–4 (vermag nicht Sünden wegzunehmen); D: Hebr 10,5 (Leib); E: Hebr 10,6–7 (deinen Willen zu tun); E': Hebr 10,8–9 (deinen Willen zu tun); D': Hebr 10,10 (Leib); C': Hebr 10,11 (vermag niemals Sünden wegzunehmen); B': Hebr 10,12–13 (brachte dar); A: Hebr 10,14–18 (vollendet).

Fig. 8.4.1 (1)

Makrostruktur	Hauptabschnitte Form	Abschnitte (inkl. atl. Matrix), <i>Anfangs-, Übergangs- und Abschlusselemente</i> Unterabschnitte	Leitworte	Symmetrien	Zeichen
A	1,1–2,18 <i>Peticha 1</i>	Erhöhter und erniedrigter Sohn (Ex 32–34 Bundesbruch und -erneuerung am Sinai)			3.724
λ		1,1–4 <i>Anfangselement: Reden Gottes im Sohn</i>		konzentrisch	492
κ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	1,5–14 Erhöht zur Rechten Gottes	υἱός, ἄγγελοι	konzentrisch	1.141
ι		2,1–4 <i>Übergangselement: Achtet auf das Herrenwort</i>	ἐκφεύγω	chiastisch	472
θ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	2,5–18 Erniedrigt unter Engel	υἱός, ἄγγελοι		1.619
		2,5–9 Zeitlich begrenzte Erniedrigung	ὑποτάσσω	parallel	
		2,10–18 Zwecks Errettung der Söhne		chiastisch	
B	3,1–6,20 <i>Peticha 2</i>	Unglaube der Väter und Söhne (Num 13–14 Bundesbruch in Kadesch-Barnea)			7.418
η		3,1–6 <i>Übergangselement: Aufblick zum glaubenstreuen Jesus</i>	πιστός	chiastisch	600
ζ	<i>Peticha-Zitat</i> Ps	3,7–4,11 3,7–11 Unglaube der Väter Ps 95,7–11 ^{LXX} Unglaube der Väter	ἀπιστία	chiastisch	2.508
		3,12–19 Auslegung: Warnung vor solchem Glaubensabfall		chiastisch	
	<i>Sidra-Eingangvers</i> Hebr 4,4 aus Ex 31,17b	4,1–11 Auslegung: Deshalb Eingang in Ruhe nicht versäumen		chiastisch	
ε		4,12–13 <i>Übergangselement: Vor Richterwort Gottes ist nichts unsichtbar</i>	λόγος τοῦ θεοῦ, ἀφανής	chiastisch	330

δ	4,14–6,12	Unglaube der Söhne	ἁμαρτία, πίστις	3.164
	4,14–5,10	Auslegung: Sündiges Volk bedarf des hohepriesterlichen Dienstes		chiastisch
	5,11–6,12	Auslegung: Nach wiederholtem Glaubensabfall gibt es für einst Erleuchtete keine Buß- und Bundeserneuerung mehr	φωτίζω	chiastisch
γ	6,13–20	<i>Übergangselement: An Hoffnung der eidlich bekräftigten Abrahamsverheißung festhalten, die hinter Vorhang reicht</i>	καταπέ- τασμα	chiastisch 816
C	7,1–10,18 Mittel- teil	Neuer Bund und Kultinstitution (Ex 32–34 Bundeserneuerung am Sinai)		9-939
β	7,1–28	Neuer Hohepriester	ἱερό-, θυσία	3.058
	7,1–10	Melchisedek, der größere Priester		chiastisch
	7,11–17	Der andere Hohepriester Jesus, berufen nach der Ordnung dieses Melchisedeks (Ps 109,4 ^{LXX})		konzen- trisch
	7,18–28	Berufen zum ewigen Priestertum nach dem Wort des Eides		chiastisch
α	8,1–6	<i>Übergangselement: Hohepriester des wahren Zeltes</i>	σκηνή	chiastisch 752
Zen- trum	8,7–9,10	Neuer Bund	διαθήκη καινή	2.171
	<i>Haftara</i> 8,7–13	Jer 31,31–34 ^{LXX} neuer Bund		chiastisch
	9,1–10	Der irdische Gottesdienst auf der Basis fleischlicher Satzungen reinigt nur äußerlich		chiastisch
α	9,11–14	<i>Übergangselement: Der Hohepriesterdienst im vollkommeneren Zelt reinigt auch das Gewissen</i>	σκηνή	chiastisch 570

β	9,15–10,18	Neues Sündopfer	θυσία, -ἱερ-	3.388
	9,15–28	Christi Sündopfer stiftet neuen Bund, sein Blut reinigt himmlisches Zelt		chiastisch
	10,1–18	Das neue Sündopfer Jesu folgt der Ordnung des Tuns des Willens Gottes (Ps 39,7 ^{LXX})		chiastisch

Hebräerforschung: Eine Zäsur nach Hebr 6,20 und nach Hebr 10,18 zumal, ist besonders bei denjenigen ExegetInnen üblich, die den Hebräer in eine ungerade Anzahl von entweder drei, fünf, oder sieben Hauptabschnitten gliedern (s. 2.2). Vanhoye lässt sein Mittelteil mit einer *Exhortation préliminaire* in Hebr 5,11–6,20 beginnen und beendet es in einer *Exhortation finale* in Hebr 10,19–39,¹³⁶ somit ist ihm wie auch Dussaut Hebr 7,1–10,18 das theologische Zentralstück des Gesamttextes (s. 1.2.6 [1]; 1.2.8 [1]).¹³⁷ Demgegenüber lassen Lloyd Neeley und Guthrie bereits in Hebr 4,14 ihren Mittelteil beziehungsweise zweiten Abschnitt beginnen (s. 1.2.8 [2]; 1.2.9 [2]).¹³⁸

(2) Leitworte

Der semantische Zusammenhalt im Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,18 ist durch das spezifische Kultvokabular gewährleistet: Dieses Vokabular umfasst (1) die in den Opferdienst involvierten *Subjekte*, (2) die Außen- und Innenarchitektur des *Kultortes* umschreibenden Begriffe, (3) Beschreibungen des *Opferobjekts* und schließlich (4) die Terminologie des *Bundesgesetzes*, auf dem sowohl der erste als auch der zweite Bund gründen.

Das Vokabular, das sich auf die das Opfer vollziehenden *Subjekte* bezieht, umfasst neben „Gott“ und „Herr“ einerseits die irdische und sterbliche „Hohe-/Priesterschaft“ (Mose, Aaron, Leviten). Diese wird andererseits mit der ewigen „Hohepriesterschaft des Sohnes“ Jesus Christus nach dem Beispiel Melchisedeks verglichen, der hierfür verwendete Wortstamm ist in der Regel „-ἱερ-“. Alle in dieser Katego-

¹³⁶ Auch Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 19) Mittelteil beginnt in Hebr 5,11, endet jedoch bereits in Hebr 10,25.

¹³⁷ So auch Gräßer (*An die Hebräer*, 1:29).

¹³⁸ So auch Karrer (*Der Brief an die Hebräer*, 1:6–9).

rie Genannten bringen ihr Opfer beziehungsweise sich selbst dar, was durch den *Terminus technicus* „προσφέρειν“ ausgedrückt wird.

Das den *Kultort* beschreibende Vokabular erwähnt das irdische, erste und zweite „Zelt“ beziehungsweise das „Heiligtum“ als Antityp und Bild des himmlischen, „wahren Zeltes, Heiligtums sowie Hauses.“ Es teilt sich in ein „Heiliges“ und ein „Allerheiligstes“, getrennt durch den „Vorhang.“ Im Heiligen befinden sich der „Leuchter“, der „Tisch“ mit den „Schaubrotten“ sowie das „Gerät für den Rauchopferaltar.“ Im Allerheiligsten befinden sich neben dem goldenen „Räuchergefäß“¹³⁹ über der „Sühneplatte der Bundeslade“ die „Cherubim“, in der Bundeslade selbst das „Manna im goldenen Krug“ sowie der „sprießende Stab Aarons.“

Das Vokabular, das sich auf das *Opferobjekt* bezieht, umfasst neben dem „Brandopferaltar“ die oftmals dargebrachten irdischen „Opfer und Gaben“ als Sünd- und Brandopfer (Jungstier, Widder, Bock, Kuh). Sie werden verglichen mit dem einmalig dargebrachten, tadellosen „Leib des Christus.“ Sie alle verlangen die „Besprengung mit Blut“ beziehungsweise das „Blutvergießen“; zusammen mit Wasser „reinigen“ und „sühnen“ sie den Leib. Das himmlische Opfer hingegen reinigt und sühnt außerdem noch „Gewissen“ und „Herz“, was gleichzeitig die beabsichtigte Voraussetzung zum Eintritt ins himmlische Heiligtum ist.

Das die *gesetzliche Basis* beschreibende Vokabular vergleicht den ersten, mittlerweile veralteten und durch Mose vermittelten „Bund“ mit dem „zweiten, neuen“ und durch Christus vermittelten Bund. Beide „Dienstordnungen“, diejenige Aarons wie auch diejenige Melchisedeks, gründen auf dem „Gesetz“, aber auch auf „Satzungen“, „Geboten“ wie auf einem „Eid.“

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Übergangselementen Hebr 8,1–6 und Hebr 9,11–14 einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt:

¹³⁹ Die Übersetzung des Begriffs θυμιατήριον in Hebr 9,4a ist umstritten, weshalb John Wilkinson (*From synagogue to church*, 29, 35 Anm. 22) vorschlug, ihn entsprechend Offb 8,3 als „Räuchergefäß“ (so auch die Lutherübersetzung) und nicht als „Räucheraltar“ zu übersetzen, der nämlich—wenn überhaupt erwähnt—vor und nicht hinter dem zweiten Vorhang stand (vgl. z. B. Ex 30,6; nicht erwähnt z. B. in Ex 25).

Hebr 8,2a	ἄγιος	Hebr 9,12b	ἄγιος
Hebr 8,1a.3a	ἀρχιερέυς	Hebr 9,11a	ἀρχιερέυς
Hebr 8,5a	λατρεῦω	Hebr 9,14b	λατρεῦω
Hebr 8,3a.3b.4b	προσφέρω	Hebr 9,14a	προσφέρω
Hebr 8,2a.5a	σκηνή	Hebr 9,11a	σκηνή

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Abschnitten Hebr 7,1–28 und Hebr 9,15–10,18 einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

*Hebr 7,18a	ἀθέτησις	Hebr 9,26b	ἀθέτησις
Hebr 7,17b.21b. 24a.28b	αἰών	Hebr 9,15b.26b	αἰών, αἰώνιος
Hebr 7,26b.27a	ἁμαρτία, ἁμαρτωλός	Hebr 9,26b.28a. 28b; 10,2b.3.4. 6.8a.11b.12a.17a. 18b	ἁμαρτία
*Hebr 7,12b.27a	ἀνάγκη	Hebr 9,16b.23a	ἀνάγκη
* ¹⁴⁰ Hebr 7,27a.27b	ἀναφέρω	Hebr 9,28a	ἀναφέρω
Hebr 7,8a.28a	ἀνθρῶπος	Hebr 9,27a	ἀνθρῶπος
Hebr 7,8a	ἀποθνήσκω	Hebr 9,27a	ἀποθνήσκω
Hebr 7,26a.27a.28a	ἀρχιερέυς	Hebr 9,25b	ἀρχιερέυς
Hebr 7,22	διαθήκη	Hebr 9,15a.15b.16a. 17a.20b; 10,16a	διαθήκη
*Hebr 7,3b	διηνεκής	Hebr 10,1b.12b.14	διηνεκής
*Hebr 7,5a.16a.18a	ἐντολή	Hebr 9,19a	ἐντολή
Hebr 7,6b	ἐπαγγελία	Hebr 9,15b	ἐπαγγελία
* ¹⁴¹ Hebr 7,27b	ἐφάπαξ	Hebr 10,10b	ἐφάπαξ
Hebr 7,8b.25b	ζάω	Hebr 9,17b	ζάω
Hebr 7,14a.26a	ἡμεῖς	Hebr 9,24b; 10,15a	ἡμεῖς
Hebr 7,3a.27a	ἡμέρα	Hebr 10,11a.16a	ἡμέρα
Hebr 7,23b	θάνατος	Hebr 9,15b.16b	θάνατος
Hebr 7,1a.3b.19b. 25a	θεός	Hebr 9,20b.24b; 10,7b.12b	θεός
Hebr 7,27b	θυσία	Hebr 9,23b.26b; 10,1b.5b.8a.11a. 12a	θυσία
Hebr 7,1a.3b.11b. 14b.15b.17b. 20b.21b.23a	ιερέυς	Hebr 10,11a	ιερέυς

¹⁴⁰ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 13,15.

¹⁴¹ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 9,12.

Hebr 7,22	Ἰησοῦς	Hebr 10,10b	Ἰησοῦς
Hebr 7,7.19b.22	κρείττων	Hebr 9,23b	κρείττων
Hebr 7,14a.21b	κύριος	Hebr 10,16a	κύριος
Hebr 7,5a.11a.27a	λαός	Hebr 9,19a.19b	λαός
Hebr 7,8b.17a	μαρτυρέω	Hebr 10,15a	μαρτυρέω
Hebr 7,14b	Μωϋσῆς	Hebr 9,19a	Μωϋσῆς
Hebr 7,5a.12b.16a. 19a.28a.28b	νόμος	Hebr 9,19a.22a; 10,1a.8b.16b	νόμος
Hebr 7,15b	ὁμοιότης	Hebr 9,21b	ὁμοίως
Hebr 7,26b	οὐρανός	Hebr 9,23a.24b	οὐρανός
Hebr 7,25a	προσέρχομαι	Hebr 10,1b	προσέρχομαι
Hebr 7,2b	πρῶτος	Hebr 9,15b.18a; 10,9b	πρῶτος
Hebr 7,19a.28b	τελειόω	Hebr 10,1b.14	τελειόω
Hebr 7,7a.20a.20b	χωρίς	Hebr 9,18.22b.28b	χωρίς

(3) Stichwortverbindungen

Der Abschnitt Hebr 7,1–28 ist mit dem vorhergehenden Übergangselement Hebr 6,13–20 durch „Melchisedek“ (u. a. in Hebr 6,20 und Hebr 7,1) und mit dem nachstehenden Übergangselement Hebr 8,1–6 durch „Hohepriester“ (u. a. in Hebr 7,28 und Hebr 8,1) verknüpft. Das Übergangselement Hebr 8,1–6 seinerseits ist mit dem nachstehenden Abschnitt Hebr 8,7–9,10 durch „Bund“ verbunden (u. a. in Hebr 8,6 und Hebr 8,8). Der Abschnitt Hebr 8,7–9,10 ist mit dem nachstehenden Übergangselement Hebr 9,11–14 durch den Begriff „Gewissen“ (u. a. in Hebr 9,9 und Hebr 9,14) und Hebr 9,11–14 schließlich mit dem Abschnitt Hebr 9,15–10,18 durch den Begriff „Blut“ (u. a. in Hebr 9,14 und Hebr 9,18) verknüpft.

(4) Zeichenstatistik

Der Zeichenstatistik zufolge zählt der Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,18 als Ganzes 9.939 Zeichen. Der Abschnitt Hebr 7,1–28 3.058, das Übergangselement Hebr 8,1–6 752, der Abschnitt Hebr 8,7–9,10 2.171, das Übergangselement Hebr 9,11–14 570 und schließlich der Abschnitt Hebr 9,15–10,18 3.388 Zeichen.

8.4.2. *Zweite Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Inhalt und Kontext*

(1) Hebräer 7,1–28

Nachdem das Übergangselement Hebr 6,13–20 einerseits die eidliche Bestätigung Gottes enthielt, die einstige Verheißung an Abraham auch für dessen Erben in Erfüllung gehen zu lassen, und andererseits vom Hoffnungszeichen in dieselbe Richtung, dem hohepriesterlichen Vorläufer hinter den Vorhang, sprach, behandelt der Abschnitt Hebr 7,1–28 in drei Denkbewegungen die Notwendigkeit und Einsetzung eines anderen Hohepriesters. Der Ort seines Dienstes wird im anschließenden Übergangselement Hebr 8,1–6 thematisiert.

Melchisedek, der größere Priester als Levi: Die erste Denkbewegung in Hebr 7,1–10 zeigt anhand der Erzählung der Begegnung des Priesterkönigs Melchisedek mit dem von der siegreichen Schlacht zurückkehrenden Abraham in Gen 14,17–20 (Hebr 7,1), dass das levitische Priestertum nach der Ordnung Aarons gegenüber demjenigen des Melchisedek hierarchisch untergeordnet ist. Die Beweisführung ist rhetorisch geschickt, denn indem Abraham dem Melchisedek den Zehnten seiner Beute zuteilte und dieser ihn im Gegenzug segnete (Hebr 7,1.6), sucht der Autor entsprechend dem Axiom, dass der Geringere (Abraham) stets vom Besseren (Melchisedek) gesegnet wird (Hebr 7,7), die neue priesterliche Hierarchie dahingehend zu porträtieren, dass proleptisch auch von Levi—obwohl noch in der Hüfte des Patriarchen Abrahams—, durch den Priester Melchisedek der Zehnte erhoben wurde (Hebr 7,2.4.9–10). Einer also, der nicht dem Stamm Levi entspringt, aber ähnlich dem Sohn Gottes ewig lebt (Melchisedek), erhebt von Levi und in ihm von der gesamten levitischen und irdischen Priesterschaft den Zehnten, die doch nach dem Gesetz eigentlich einzige Empfängerin und nie Geberin von Zehntenbeiträgen ist—(Hebr 7,3.5.8).¹⁴²

Der andere Hohepriester folgt anderer Gesetzesgrundlage bezüglich der Hohepriesterwahl, nämlich der Ordnung Melchisedeks: Die zweite Denkbewegung in Hebr 7,11–17 argumentiert dahingehend, dass—da das levitische Priestertum zur Herbeiführung der Vollendung nicht taugte—die Einset-

¹⁴² Ilana Shapira, „Melchizedek,“ *EJ* 11:1287–1289, 1289; Dem Einwand seitens jüdischer Exegeten gegenüber den Kirchenvätern, dass auch Jesus noch in der Hüfte Abrahams war, entgegneten diese, dass Jesus zwar von Abraham abstammte, aber dennoch keinen irdischen Menschen zum Vater hatte.

zung eines anderen Priesters notwendig wurde (Hebr 7,11). Da nun dieser andere Priester nicht wie nach dem Gesetz erforderlich dem Stamm Levi, sondern dem Stamm Juda angehört, bedarf es mit diesem anderen Hohepriester auch eines anderen Gesetzes bezüglich dieser Priestereinsetzung (Hebr 7,12–15). Dieses neue Gesetz in der Kraft endlosen Lebens ist Gott im Zitat aus Ps 109,4b^{1xx} in den Mund gelegt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 7,17).

Der Eid garantiert ein durch Tod nicht eingeschränktes, daher ewiges Priestertum: Die dritte Denkbewegung Hebr 7,18–28 liefert nun den Grund, weshalb die levitische Priesterschaft als „schwach“ taxiert wird (Hebr 7,18–19). Deshalb nämlich, weil sie durch den Tod am Bleiben verhindert wird (Hebr 7,23), obwohl auch sie auf der Basis eines Eides eingesetzt wurde (Hebr 7,20.28a). Demgegenüber garantiert der neue Eidschwur dem Sohn ein durch Tod nicht einschränkbares und daher ewiges Priestertum, weshalb er Bürge eines besseren Bundes wurde, denn es heißt (Hebr 7,22.24.28b): „Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen: Du bist ein Priester in Ewigkeit“ (Ps 109,4^{1xx} zit. in Hebr 7,21). Aufgrund seines ewigen Bleibens und einmaligen Selbstopfers kann er vollendet stets für die Herannahenden vor Gott eintreten und muss nicht wie die Hohepriester täglich¹⁴³ zunächst für die eigenen und dann für die Sünden des Volkes opfern (Hebr 7,25–27).

(2) Hebräer 8,1–6

Nachdem der Abschnitt Hebr 7,1–28 die geänderte Hohepriesterschaft nach der Ordnung Melchisedeks auf der Basis des Eidschwurs zum Thema hatte, wird im Übergangselement Hebr 8,1–6 erstmals in deutlichen Worten der *Ort* des hohepriesterlichen Dienstes Jesu im Vergleich zum Ort des irdischen Gottesdienstes lokalisiert. Dem Dienst im himmlischen Heiligtum geht jedoch eine Bundeserneuerung voran, die im

¹⁴³ Strack und Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3:698, 700: Billerbeck sucht das in Hebr 7,27 beschriebene „tägliche“ (καθ' ἡμέραν) Darbringen von Opfern durch den Hohepriester aus der Sicht von *mġm* 1,2 zu interpretieren: „Die sämtlichen sieben Tage (vor dem Versöhnungstag) sprengt der Hohepriester das Blut (vom Morgen- u. Abend-Tamidopfer an den Altar), bringt das Räucheropfer (im Heiligen) dar, macht die Lampen (des heiligen Leuchters im Heiligen) zurecht u. bringt den Kopf u. den rechten Hinterfuß (des Tamidopferlammes auf dem Brandopferaltar) dar. An allen übrigen Tagen darf er opfern, wenn er

folgenden Abschnitt Hebr 8,7–9,10 behandelt wird.

Der Ort des hohepriesterlichen Dienstes: Dieser ist im himmlischen, von Gott errichteten Heiligtum (Hebr 8,2.4; vgl. Apg 7,44–50). Dass dort ein so beschaffener Hohepriester (τοιοῦτον, was sich auf Hebr 7,26–27.28b beziehen dürfte) zur Rechten des Thrones der Majestät sitzt, ist dem Autor Hauptsache (Hebr 8,1).¹⁴⁴ Wie die Hohepriester nun, welche nach der Weisung Gottes an Mose in Ex 25,39–40 nur dem Abbild dieses wahren himmlischen Zeltens dienen (= Hebr 8,5b), bedarf auch der dem himmlischen Heiligtum dienende Hohepriester einer Darbringung (Hebr 8,3.5). Sie wurde in Hebr 7,27b bereits genannt, es ist sein Selbstopfer, das im Unterschied zu den irdischen Gaben einmalig und für alle Zeit gültig ist, darin übertrifft Jesu Dienst den irdischen Priesterdienst, nicht zuletzt deshalb, weil dieser in der Argumentation des Autors auf einem besseren Bund und besseren Verheißungen gründet (Hebr 8,6).

(3) Hebräer 8,7–9,10

Nachdem der Ort des hohepriesterlichen Dienstes im vorangehenden Übergangselement Hebr 8,1–6 eingeführt wurde, sind wir endlich im Zentrum des gesamten Textes im Abschnitt Hebr 8,7–9,10 angelangt, der einerseits den neuen Bund und andererseits den irdischen Gottesdienst zum Thema hat. An ihn gliedert sich im Übergangselement Hebr 9,11–14 eine Vorausschau der Wirkung des neuen Sündopfers.

Der Ort des neuen Bundesgesetz ist das Herz: Hebräer 8,7–13 zitiert die *Haftara* aus Jer 31,31–34 (= Hebr 8,8b–12) zu *Tischa be-Aw* und spricht von der Suche nach einem „Ort“ (Hebr 8,7b: τόπος¹⁴⁵) des zweiten Bundes, nachdem der erste für nicht tadellos befunden wurde (Hebr 8,7). Deswegen betrachtet der Autor den ersten Bund nach der Errichtung des zweiten für veraltet und dem Verschwinden nahe (Hebr 8,13). Gott spricht tadelnd, dass er mit dem Hause Israel und Juda einen neuen Bund schließen werde (Hebr 8,8), nicht entsprechend dem Sinai-

opfern will; denn der Hohepriester darf (jederzeit) einen Teil zuerst opfern u. einen Teil (von den den amtierenden Priestern zustehenden Opferanteilen) zuerst an sich nehmen.“

¹⁴⁴ Κεφάλαιον steht ohne Artikel und kann deshalb nicht „die Hauptsache“ meinen, was von denjenigen ExegetInnen, welche dem Hebräer einen exklusiv christologischen Hauptakzent abringen möchten, meist als Beweis für ihren Standpunkt herangezogen wird.

¹⁴⁵ Τόπος kann sowohl „Ort“ als auch „Anlass“ meinen.

bund im Anschluss an die Befreiung der Väter aus Ägypten, welche Gott deshalb vernachlässigte, weil sie nicht in diesem Bund blieben (Hebr 8,9). Unter den Bedingungen des neuen Bundes wird der Ort der Gesetze (nicht die steinernen Tafeln, sondern) der Sinn und das Herz sein, weshalb sich Gott und sein Volk gegenseitig erkennen werden—vom Kleinen bis zum Grossen (Hebr 8,10–11). Infolgedessen wird Gott (vergänger) Ungerechtigkeiten des Volkes und Sünden nicht länger gedenken (Hebr 8,12).

Der auf fleischlichen Satzungen gründende Gottesdienst des irdischen Heiligtums vermag nur äußerlich zu reinigen: Der Unterabschnitt Hebr 9,1–10 nimmt den sühnenden Opferdienst im irdischen Zelt unter dem ersten Bund in den Blick. Dieser gründet—so der Autor—auf fleischlichen Satzungen des Dienstes, welche die Darbringung von Speisen, Getränken und verschiedenen Waschungen vorsehen bis zur Zeit einer besseren Einrichtung (Hebr 9,1.10). Im vorderen Zelt, dem Heiligen, standen Leuchter und der Tisch mit den Schaubroten (Hebr 9,1). Im hinteren Zelt, dem Allerheiligsten, befindet sich neben dem goldenen Räuchergefäß auch die mit Gold überzogene Bundeslade mit den den Gnaden-thron überschattenden Cherubim der Herrlichkeit, in ihr befinden sich der goldene, der das Manna enthaltende Krug, der sprießende Stab Aarons sowie die beiden Bundestafeln (Hebr 9,3–5). Im Heiligen verrichteten allezeit die Priester ihren Dienst, ins Allerheiligste geht nur einmal im Jahr der Hohepriester, um Blut für die Verirrungen des Volkes darzubringen (Hebr 9,6–7). So macht der Heilige Geist deutlich, dass der Weg ins (himmlische) Heiligtum noch nicht offenbart wurde, solange das erste (irdische) Zelt besteht (vgl. Hebr 10,19–20), denn die hier dargebrachten Gaben und Opfer vermögen das Gewissen des (Opfer-)Diensttuenden (Hohe-/Priesters) nicht zu vollenden (Hebr 9,8–9).

(4) Hebräer 9,11–14

Nachdem im vorhergehenden Abschnitt Hebr 8,7–9,10 der Opferdienst im irdischen Heiligtum und vor dem Hintergrund des neuen Bundes als unzulänglich taxiert worden war, gibt der Autor im Übergangselement Hebr 9,11–14 einen Einblick, was das Opfer Jesu darüber hinaus zu leisten vermag. Das Thema des Opfers wird im folgenden Abschnitt Hebr 9,15–10,18 vertieft. Wie bereits in der Schwesterperikope, dem Übergangselement Hebr 8,1–6, werden in Hebr 9,11–14 einmal mehr der *Ort* und die *Opfer* des irdischen und himmlischen hohepriesterli-

chen (Gottes-)Dienstes einander vergleichend gegenüber gestellt, weshalb sich die beiden Übergangselemente entsprechen.

Der Gottesdienst des Sohnes hingegen reinigt auch das Gewissen: Der Dienstort des Christus ist das größere, vollkommeneren und nicht von (menschlicher) Hand geschaffene Zelt (Hebr 9,11). Wie die Hohepriester im irdischen Zelt ging auch Jesus mit Blut, und zwar dem eigenen, ins Allerheiligste, und dies auch nur einmal. Dort fand er für sich eine ewige Erlösung (Hebr 9,12). Wenn Blut von Böcken und Stieren wie auch die Asche der jungen Kuh das *Fleisch* vom Unreinen zu reinigen vermag, wie viel mehr kann dann das Blut des makellosen, sich selbst dargebrachten Christus ausrichten: es reinigt nämlich auch das *Gewissen* der HörerInnen von toten Werken hin zum Dienst am lebendigen Gott (Hebr 9,13–14).

(5) Hebräer 9,15–10,18

Nachdem im Übergangselement Hebr 9,11–14 das das Gewissen reinigende Opfer des Christus eingeführt wurde, wird die Art und Funktion des Opferblutes im Abschnitt 9,15–10,18 in zwei Denkbewegungen vertieft. Der Abschnitt Hebr 9,15–10,18 entspricht seiner Schwesterperikope, dem Abschnitt Hebr 7,1–28 insofern, als der Autor hier die *Gesetzesgrundlage für den Opferdienst* mittels dem Zitat aus Ps 39,7^{LXX} und dort die *Gesetzesgrundlage für die Hohepriesterberufung* mittels Ps 109,4^{LXX} geändert sehen will. Was hier die zahlreichen irdischen Opfer nicht zu vollbringen vermögen, vermag das eine Opfer, und was dort die zahlreichen Hohepriester nicht vermögen, kann der eine Hohepriester leisten.

Das Opferblut zur Weihe und Reinigung im ersten und zweiten Bundesschluss: Im Unterabschnitt Hebr 9,15–28 werden die Art, Funktion, aber auch die Wirkung des Opferblutes innerhalb der beiden Bundesschlüsse einander in vergleichender Weise gegenübergestellt.¹⁴⁶ Durch sein Selbstopfer sühnt Christus die Übertretungen und Sünden unter dem ersten Bund, so dass die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen können (Hebr 9,15). Denen, die ihn nach ihrem Ableben vor Gericht erwarten, wird er—weil sie gesühnt sind—ein zweites Mal zur Errettung erscheinen (Hebr 9,27–28). Der Tod beziehungsweise das Blut Christi ist aber auch Voraussetzung für die Weihe des zweiten

¹⁴⁶ Vgl. hierzu auch Scott W. Hahn, „Covenant, cult, and the curse-of-death: διαθήκη in Heb 9,15–22,“ in *Hebrews: Contemporary methods—new insights* (BINS 75; hg. von Gabriella Gelardini; Leiden u. s. w.: Brill, 2005), [65]–88.

Bundes, wie auch der erste Bund mit Blut eingeweiht wurde (Hebr 9,16–18).¹⁴⁷ So tat es Mose im Bundesschluss am Sinai: nach der Gesetzesverkündigung vor dem Volk, der rechtlichen Basis für den Bund, besprengte er sowohl das Gesetzesbuch und das Volk als auch das Zelt und alle Dienstgeräte mit Blut und Wasser und sprach dabei die Worte: „Dies ist das Blut des Bundes, welchen geboten hat für euch Gott“ (Ex 24,8^{LXX}; Hebr 9,19–21). Nach dem Gesetz also reinigt Blut und ohne sein Vergießen wird keine Vergebung erwirkt (Hebr 9,22). Die himmlischen Dinge jedoch, das himmlische Heiligtum, in dem Christus nach seinem einmaligen Opfer vor Gott für die HörerInnen (inkl. Autor) erscheint, bedürfen zur Reinigung besserer Opfer (Hebr 9,23–26).

Jesu Selbstopfer folgt anderer Gesetzesgrundlage bezüglich der Opfer, nämlich dem Tun des Willens Gottes: Der letzte Unterabschnitt des kultischen Mittelteils Hebr 10,1–18 zeigt unter abgewandelter Verwendung und Interpretation von Ps 39,7–9^{LXX} die Art des Opfers Christi an: Nach Ps 39,7^{LXX} wolle Gott weder Opfer und Gaben noch erfreuten ihn Brand- und Sündopfer, deshalb wurde ihm in Abweichung zum Psalm ein „Leib“ bereitet (statt „Ohren“; Hebr 10,5–6). Entsprechend Ps 39,8–9a ist in der Rolle über ihn geschrieben, dass er kommen werde, den Willen Gottes zu tun (Hebr 10,7; vgl. Mt 9,13). Damit—so interpretiert der Autor—habe Gott das Erste (die nach dem Gesetz dargebrachten Opfer und Gaben, Brand- und Sündopfer) aufgehoben zu Gunsten des Zweiten, dem Tun des Willens Gottes nämlich auf der Basis der einmaligen Darbringung des Leibes, das die HörerInnen heilige (Hebr 10,8–10,18b). Danach setzte sich der Sohn zur Rechten Gottes und wartet hinfort, bis ihm Gott seine Feinde als Fußschemel hinlegt (Hebr 10,12–13). Die auf diese Weise Geheiligten sind vollendet (Hebr 10,14), weil—wie der Heilige Geist bezeugt—ihnen das Gesetz in ihr Herz und in ihren Sinn geschrieben wurde (ähnlich Ps 39,9b^{LXX}); ihrer Sünden wird Gott nicht länger gedenken, weil sie vergeben wurden (Hebr 10,15,18a; 10,16–17 = Jer 31,33–34^{LXX}). Es ist diese Vollendung, das gänzliche Fehlen eines Sündenbewusstseins bei den Diensttuenden und Hinzutretenden, das die Opfergebote, die nur Schatten der künftigen Güter sind, und ihre wiederholte Darbringung nicht zu leisten vermochten (Hebr 10,1–2). Dieselben täglichen Opfer durch Priester erinnern vielmehr an die Sünden, die zu beseitigen sie nicht in der Lage sind (Hebr 10,3–4,11).

¹⁴⁷ Dies beobachtete erhellend bereits Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 253).

8.4.3. *Dritte Lektüre von Hebr 7,10–10,18: Intertext*

(1) Hebräer 7,1–28

Nach 8.4.2 (1) wird in Hebr 7,1–28 der neue Hohepriester Jesus auf einer geänderten Gesetzesbasis eingesetzt. Was dieses Neue im Verhältnis zum Vorhergehenden im Einzelnen meint, gilt es im Licht der narrativen Matrix und auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur zu erörtern.

Der Zehnte des Volkes und der Leviten: Der offensichtliche Intertext, den der Autor Hebr 7,1–10 zugrunde legt, ist Gen 14,17–20. Um allerdings im tieferen Sinn verstehen zu können, wie seine Argumentation verläuft, bedarf es einer Untersuchung der Institution der Zehntenabgaben, namentlich in Lev 27, Num 18 und Dtn 14,22–29. Zehntenabgaben sowohl an politische wie sakrale Institutionen waren im gesamten Nahen Osten der Antike üblich. Die erste Erwähnung einer Zehntenabgabe im Pentateuch überhaupt ist diejenige in Gen 14,17–20. Darin kehrt der Verheißungsträger Abraham von einem erfolgreichen Krieg gegen die feindlichen vier Könige des Nordreiches zurück, nachdem diese die fünf Könige des Südreichs besiegt und dabei Abrahams Neffen Lot und dessen Habe verschleppt hatten. Erstmals gewinnt hier ein Verheißungsträger mit Gottes Hilfe einen Krieg gegen feindliche Könige, denn Melchisedeks Segen über Abraham lautet: „Gesegnet sei Abram von Gott, dem Höchsten, der Himmel und Erde geschaffen hat! Und gesegnet sei Gott, der Höchste, der deine Bedränger in deine Hand ausgeliefert hat!“ (Gen 14,19–20a). Vielleicht gibt Abraham wegen seines Sieges und des empfangenen Segens Melchisedek als Dank und freiwillig den Zehnten von allem (Gen 14,20b; Hebr 7,2a).¹⁴⁸ Melchisedek, König Salems und König der Gerechtigkeit und des Friedens, aber auch Priester des Höchsten (Philo, *Leg.* 3,79–82), der als der hohepriesterliche König Jerusalems verstanden wird (*TNfi* zu Gen 14,18), geht dem Abraham beim „heiligen Felsen“, dem späteren Tempelberg¹⁴⁹ mit Brot und Wein entgegen. Nach *BerR* 43 zu Gen

¹⁴⁸ In *PesK* 17 (Wünsche 180), der zweiten Trosthymnie nach *Tischa be-Aw*, wird die Überwindung des Feindes mittels Zitierung von Gen 14,20 beschrieben. Sie soll Gottes Einlenken in die Vergebung des Götzendienstes am Sinai anzeigen.

¹⁴⁹ Herbert Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert)* (Bearb. und erw. Aufl. von ¹1979; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, ²2002), 25 mit Anm. 38.

14,18¹⁵⁰ macht ihn Melchisedek anhand der proleptischen Schaubrote (Brot) und Trankopfer (Wein) mit den Vorschriften der Hohepriesterwürde bekannt.¹⁵¹ Dadurch, dass von Melchisedek—der vor Levi schon lebte—keine Genealogie mitgeteilt wird, entsteht die Vorstellung, dass Melchisedek ewig lebt und deshalb ein ewiges Priesteramt inne hat, diesem Hohepriestertypus sei—so der Autor—der Sohn des Hebräers ähnlich (Hebr 7,2b.3.6a.8b).

Beim Zehnten, von dem Hebr 7,5 spricht, handelt es sich um diejenige Zehntenabgabe, welche das Volk üblicherweise aus landwirtschaftlichen Erträgen (Getreide, neuer Wein, neues Öl) und Tierhaltung (Rinder, Schafe) den Leviten als Lebensunterhalt zu entrichten hatte, als Ausgleich für deren sühnende Arbeit am Zelt, hatten die Leviten doch kein eigenes Erbteil bei der Landgabe erhalten (Num 18,21–24; Dtn 14,27). Die Leviten ihrerseits hatten ebenfalls einen Zehnten zu entrichten, eigentlich der Zehnte des an sie abgegebenen Zehnten, dieser war für Aaron beziehungsweise für den jeweils amtierenden Hohepriester bestimmt (Num 18,25–28). Zehntenabgaben konnten unter Zufügung von fünf Prozent ihres Wertes in Form von Geld abgegeben beziehungsweise ausgelöst werden (Lev 27,31; Dtn 14,24–25). Es scheint, dass in Zeiten der Monarchie der Zehnte an die Leviten neben dem persönlichen Lebensunterhalt auch dem Unterhalt der königlichen Tempelstädte zu dienen hatte. Der genannte Zehnte vom Zehnten an die Hohepriester sollte neben dem Lebensunterhalt des Hohepriesters auch den Erhalt des Tempels in Jerusalem, der wichtigsten Kultstätte, garantieren.¹⁵²

Während der Zeit des Zweiten Tempels ergaben sich zwei Schwierigkeiten: (1) Einerseits galt es, den Widerspruch zwischen zwei Gesetzen bezüglich der Zehntenabgaben zu lösen, stammten sie doch beide von Mose. Nach Num 18,21–24 war der Zehnte den Leviten zu entrichten, nach Dtn 14,22–26 war er vom Zehntengeber selbst im Zentralheiligtum zu verspeisen. Dies hatte zur Folge, dass eine zweite Zehntenabgabe erlassen wurde, der sogenannte „zweite Zehnte“ neben dem bestehenden ersten Zehnten. Was in der Theorie eine luzide „exegetische“ Lösung war, erwies sich in der Praxis aufgrund der angestiegenen

¹⁵⁰ Zitate und Verweise aus dem Midrasch *Bereschit Rabba* folgen: *Der Midrasch Bereschit Rabba: Das ist die haggadische Auslegung der Genesis* (Bibliotheca Rabbinica 1; übers. von August Wünsche und bearb. von J. Fürst, O. Strashun und M. Grünwald; Nachdr. von 1880; Hildesheim u. s. w.: Olms, 1993), hier 199.

¹⁵¹ Mark Wischnitzer, „Tithe,“ *EJ* 15:1156–1162, 1157.

¹⁵² Wischnitzer, „Tithe,“ 15:1160.

Gesamthöhe von zwanzig Prozent als nicht umsetzbar. (2) Zudem gab es während des Zweiten Tempels wesentlich mehr Priester als Leviten, was die Abgabe der Zehnten an die Priester statt an die Leviten zur Folge hatte. Diese offensichtliche Abweichung vom Gesetz suchte man nicht zuletzt dahingehend zu lösen, dass man die Abstammung der Priester (Aaron und seine Söhne) gleich wie die der Leviten auf den gemeinsamen Stammvater Levi zurückführte.¹⁵³ Mit den „Söhnen Levis“ in Hebr 7,5 sind offensichtlich die Leviten gemeint, denn obwohl sie nur dem Zelt dienen (Dtn 10,8–9; λειτουργέω) und keinen Opferdienst ausüben, haben sie nach Jos 18,7 Anteil am Erbe des „Priestertums.“ Nach dem Gesetz waren sie—wie bereits erwähnt—zur Abgabe des Zehnten vom Zehnten an den Hohepriester Aaron beziehungsweise an die Priesterschaft verpflichtet. Dies wird innerhalb des Pentateuchs gleich nach dem Abschnitt erwähnt, in dem Gott Aarons Autorität als Hohepriester durch den sprießenden Stab bestätigt hatte (Num 17,16–28; s. 8.3.3 [1]). Der Autor scheint in Hebr 7,9–10 demnach dahingehend zu argumentieren, dass die Leviten ihren Zehnten nicht dem Hohepriester Aaron wie in Num 18,28, sondern stattdessen seit jener Begegnung ihres Stammvaters ihren Zehnten dem Hohepriester Melchisedek schuldeten (Hebr 7,3b) und auf diese Weise wie jener seine Hohepriesterschaft anzuerkennen hätten.¹⁵⁴

Es erstaunt denn auch nicht, dass *ShemR* 41 (Wünsche 285–287) das Geben zum Thema hat. Sie beginnt mit Ex 31,18a (unserem *Sidra*-Eingangsvers) und spricht von Gottes Geben der Bundestafeln (Tora) an Mose und sein Volk. Dieser Halbvers wird verbunden mit Dan 9,7a: „Dein, Ewiger, ist Gerechtigkeit, unser aber die Scham.“ Die Kombination dieser Zitate will anzeigen, dass Gott in Gerechtigkeit seine Gesetzesgabe austeilte, sein Volk jedoch zum Bau des goldenen Kalbes und damit zu seiner eigenen Scham (Ex 32,4). Der Zehnte, so wird in diesem Midrasch insinuiert, habe sühnende Wirkung insofern, als der Fluch des ersten Gebens zum Bau des Kalbes im zweiten Geben zum

¹⁵³ Wischnitzer, „Tithe,“ 15:1161–1162.

¹⁵⁴ Dass der in Ps 110,4b erwähnte Melchisedek identisch mit demjenigen in Gen 14,17–20 ist, wird in der Regel angenommen (Ithamar Gruenwald, „Melchizedek,“ *EJ* 11:1287–1289, 1288), wenn auch einige ExegetInnen davon ausgehen, dass damit eher ein Titel als eine Person gemeint sei. Zur Debatte steht auch das Subjekt beziehungsweise der Empfänger des Zehnten. Ist dieser im Zitat aus Gen 14,20b in Hebr 7,2a.4 klar Melchisedek, wird dieser Punkt in rabbinischer Literatur dahingehend ausgelegt, dass Melchisedek mit Sem dem Sohn Noahs gleichgesetzt wird, dessen Priestertum zur Strafe auf Abraham überging, weil dieser zuerst Abraham und erst danach Gott segnete (z. B. *bNed* 32b).

Bau des Zelttes in Segen verwandelt werde (vgl. Ex 35,4–36,7). Mehr noch, in derselben *Parascha* wird das eingehend zitierte Geben Gottes aus Ex 31,18a mit Spr 18,16 verbunden: „Geschenk verschafft dem Menschen Raum,“ und beleuchtet den wiedergutmachenden Segen durch Gaben anhand desselben Beispiels wie in Hebr 7,1–10, nämlich dem Zehnten Abrahams: „[D]as lässt sich auch auf Abraham anwenden, als er den Königen nachsetzte. Da kam ihm der König von Sodom entgegen und sprach zu ihm Gen 14,21: ‚Gib mir die Seelen, die Habe nimm für dich.‘ ‚Ich erhebe meine Hand zum Ewigen,‘ erwiderte Abraham, ‚dass ich weder Faden noch Schuhriemen nehme.‘“ Mit „Habe“ ist Abrahams Kriegsbeute gemeint. Davon hat er dem Melchisedek einen Zehnten gegeben und für sich nichts genommen—das macht ihn des Segens würdig, weswegen Melchisedek ihm diesen auch spendet.

Die Berufung und Einsetzung der levitischen Hohe-/Priesterschaft nach dem Gesetz: Mit oben Gesagtem sollen demnach die Leviten die Hohepriesterschaft des dem Melchisedek ähnlichen Sohns an Stelle derjenigen Aarons und seiner Söhne bestätigen. Deswegen spricht Hebr 7,11–28 von der Berufung und Einsetzung (Weihe) des neuen Priesters beziehungsweise Hohepriesters nach der Ordnung Melchisedeks (Hebr 7,11: ἀνίστημι; Hebr 7,28: καθίστημι). Dieses wird mit der Berufung und Einsetzung der levitischen Hohe-/Priesterschaft nach der Ordnung Aarons kontrastiert (Hebr 7,11). Damit hat sich der Autor aus narratologischer Sicht zurück zu den Ereignissen am Sinai und zur *Sidra*-Lesung gegeben, denn dort werden Aaron und seine Söhne nach der dem Götzendienst folgenden Bundeserneuerung und anschließenden Fertigstellung wie Aufrichtung des Zelttes zu Priestern berufen, geweiht und in den Dienst eingeführt (Ex 28,1–29,37; 39,1–31; Lev 8–9). Zum besseren Verständnis dieser Berufungs- und Einweihungsszene bedarf sie genauere Untersuchung. Der Hebräerautor bedient sich in der Anrede (Berufung) der irdischen Priesterschaft verschiedener Begriffe: Einerseits achtmal „Hohepriester“ (Hebr 5,1; 7,27.28; 8,3; 9,7.25; 13,11: ἀρχιερεύς), sechsmal „Priester“ (Hebr 7,1.3.20.23; 9,6; 10,11: ἱερεύς) und dreimal „Priestertum“ (Hebr 7,11.12: ἱερωσύνη; Hebr 7,5: ἱερατεία). Dies tut er in gleicher Weise für den Sohn: Er wird zehnmal als „Hohepriester“ (Hebr 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11) und achtmal als „Priester“ angesprochen (im Zusammenhang mit Ps 110,4 in Hebr 5,6; 7,11.15.17.21; sonst noch in Hebr 7,14; 8,4; 10,21), der ein unveränderliches „Priestertum“ hat (Hebr 7,24). Diese Bezeichnungen erwecken den Eindruck, dass der Autor „Hohepriester“ und „Priester“ als synonyme Begriffe verwendet. Vergleicht man dies mit dem Pentateuch der Sep-

tuaginta, so wird dieser Eindruck bestätigt: Die dreifache Erwähnung von „Priester“ in Exodus meint ausschließlich Aaron und seine Söhne (Ex 29,30; 35,19; 38,21). Ihr „Priesteramt“ (Ex 29,9; 35,19; 39,41; 40,15; Num 3,10; 18,1.7; 25,13; ἱερατεία) versehen sie dienend (Ex 28,1.3.4.41; 29,1.44; 30,30; 31,10; 40,13.15; Lev 7,35; 16,32; Num 3,3.4; 16,10; Dtn 10,6; ἱερατεύω). Die Amtsbezeichnung „Hohepriester“, mit expliziter Referenz auf Aaron, findet sich einzig in Lev 4,3^{LXX}, mit einer alternativen Bezeichnung in Lev 21,10; Num 35,25.28 [zweifach].³² (ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας).¹⁵⁵ Mit „Hohepriester“ ist schließlich zur Zeit des Ersten und Zweiten Tempels der ranghöchste Priester gemeint (2Kön 12,11; 22,4; 23,4; Neh 3,1.20; 13,28). Wenn in Hebr 7,11.28 demnach von der Priesterberufung die Rede ist, dürfte der Autor damit Aaron und seine Söhne gemeint haben, und nach dem Gesetz können nur Aaron und seine männlichen Nachkommen als Hohepriester eingesetzt werden, dies erklärt Gott Mose gegenüber als ewige Ordnung (Ex 28,1.43b: νόμος αἰώνιος; 29,9b: εἰς τὸν αἰῶνα; 29,29; 40,15; vgl. auch *BemR* 18 zu Num 16 [Wünsche, 435–457]). Aarons Söhnen (Ex 40,15) wie später auch dem Enkel Aarons, Pinhas (und seinen Nachkommen), verspricht Gott für dessen Eifern gegen den Götzendienst des Volkes in Schittim gar einen Bund ewigen Priestertums (Num 25,13; Ps 106,31). *Dieses* Gesetz des erblichen Priesteramtes (und nicht das ganze Gesetz!) erklärt der Autor des Hebräers aufgrund der Sterblichkeit des Hohepriesters Aaron und seiner Söhne als schwach und daher überholt, überholt nämlich zugunsten einer Berufung des dem Stamm Juda angehörigen und dem Melchisedek ähnlichen und daher ewig lebenden Sohnes, gründend auf dem in Ps 110,4 geäußerten Eid Gottes. Die Tatsache, dass auch die levitische Priesterschaft ihren Dienst auf ewig zugesprochen erhielt, zeigt, dass nicht nur Christus, sondern auch die levitische Priesterschaft auf einen Eid hin eingesetzt wurde. Damit muss die Richtigkeit der Aussage in Hebr 7,20 als widerlegt gelten und ist uns Beispiel eines kreativen Umgangs—möglicherweise aus historischem Anlass—des Autors mit der vorfindlichen „halachischen“ und kultischen Gesetzstradition.

Der Berufung Aarons als Hohepriester und seiner Söhne nach ihm folgte eine elaborierte Einsetzungsfeier, die ihr Priesteramt bestätigte (Ex 29,1–37; Lev 8).¹⁵⁶ Nun ist es bezeichnend, dass der vierundzwan-

¹⁵⁵ Außerhalb des Pentateuchs erscheinen noch die Bezeichnungen „ὁ ἱερεὺς ὁ πρῶτος“ (erstmal in 1Kön 2,35^{LXX}) und „ὁ ἱερεὺς ἡγούμενος“ erstmals in 2Chr 19,11.

¹⁵⁶ Die Weihe Aarons und seiner Söhne durch Mose erfolgte am Eingang der Stifts-

zimal im Pentateuch der Septuaginta verwendete Wortstamm „τελει-“ ganze einundzwanzigmal im Zusammenhang mit der Einweihungsfeier Aarons und seiner Söhne steht. Es meint einerseits „die Hände füllen“ (Ex 29,9b.33b: τελειόω; Lev 8,33b; 16,32a), andererseits „Einset-

hütte in Gegenwart der Gemeinde; dahin versammelte Mose sie und brachte die Kleider, das Salböl, einen Sündopferstier, zwei Widder sowie einen Korb mit ungesäuerten Broten mit (Ex 29,1–3; Lev 8,1–5). Zunächst wusch Mose seinen Bruder Aaron und seine Söhne mit Wasser und kleidete danach Aaron ein. Dann salbte Mose zunächst das Zelt und alles, was sich in diesem befand, jedoch besprengte er siebenmal den Altar mit Öl und salbte diesen einschließlich des dazu gehörigen Gerät, wodurch Mose Zelt, Altar und Gerät heiligte. Erst anschließend heiligte er Aaron, indem er ihm Salböl über den Kopf goss, dann schließlich kleidete er seine Söhne ein (Ex 29,4–9; Lev 8,6–13).

Danach legten Aaron und seine Söhne ihre Hände auf den Kopf des von Mose herbeigebrachten Sündopferstieres (Lev 8,14: μόσχος); diesen schlachtete Mose und reinigte dadurch den Altar (καθαρίζω). Indem er Blut rings um die Hörner des Altars strich und das übrige Blut an dessen Fuß goss, sühnt er ihn (Lev 8,15: ἐξιλάσκομαι). Das Fett um die Eingeweide, den Leberlappen sowie die beiden Nieren dieses Sündopferstieres verbrannte Mose auf dem Altar, den Sündopferstier, seine Haut, sein Fleisch sowie Magen- und Darminhalt verbrannte Mose außerhalb des Lagers (Ex 29,10–14; Lev 8,14–17).

Danach legten Aaron und seine Söhne ein zweites Mal ihre Hände auf den Kopf des ersten von Mose herbeigebrachten Brandopferwidders (Lev 8,18: ξριός), diesen schlachtete Mose und sein Blut sprengte er rings um den Altar. Den Kopf des Brandopferwidders, die zerlegten Stücke, das Fett sowie die gewaschenen Eingeweide und Unterschenkel verbrannte er auf dem Altar (Ex 29,15–18; Lev 8,18–21).

Danach legten Aaron und seine Söhne ein drittes Mal ihre Hände auf den Kopf des zweiten, durch Mose hergebrachten Weihewidders. Diesen schlachtete Mose, nahm etwas von dessen Blut und brachte davon etwas an Aarons rechtes Ohr läppchen, auf den rechten Daumen sowie auf die rechte große Zehe an; dasselbe tat er anschließend mit den Söhnen Aarons, den Rest des Blutes sprengte er rings um den Altar. Auf das Fett, den Fettschwanz sowie das Fett um die Eingeweide, den Leberlappen, die beiden Nieren und ihr Fett sowie die rechte Keule legte Mose einen ungesäuerten Kuchen, Brot und Fladen; alles zusammen legte er Aaron und seinen Söhnen in die Hände und schwang es als Schwingopfer. Danach verbrannte Mose diese Dinge, die in den Händen Aarons und seiner Söhne waren als Einweihungsoffer auf dem Altar (Lev 8,28: τὸ ὀλοκαύτωμα τῆς τελειώσεως), die Brust dieses Einweihungswidders war nach Ex 29,26 für Aaron und nach Lev 8,29 für Mose bestimmt. Danach nahm Mose von dem Salböl und von dem Blut auf dem Altar und sprengte es auf Aaron und seine Kleider sowie auf seine Söhne und deren Kleider, damit heiligte Mose sie und ihre Kleider (Ex 29,19–28; Lev 8,22–30).

Danach waren Aaron und seine Söhne aufgefordert, das Fleisch am Eingang des Zeltes zu kochen und dort zusammen mit dem ungesäuerten Brot des Einweihungskorbes zu verspeisen; die Reste des Fleisches und Brotes mussten verbrannt werden (Ex 29,29–35; Lev 8,31–32).

Sieben Tage dauerte die sühnende Einweihungsfeier (Füllung der Hände), während denen es Aaron und seinen Söhnen nicht erlaubt war, den Eingang des Zeltes zu verlassen. Um am Leben zu bleiben, wurden sie verpflichtet, den Dienst des Herrn in dieser Zeit zu versehen, das heißt auch täglich zur Sühnung des Altars einen

zung(-sopfer)/Weihe“ (Ex 29,22b.26a.27b.31a.34b; Lev 7,37b; 8,22a.26a.28b.29b.31b.33b: τελείωσις) sowie „einsetzen/weihen“ (Ex 29,29b.35a; Lev 4,5a; 21,10a; Num 3,3b: τελείω). Erst jetzt kann der Hohepriester in seinen Dienst eingeführt werden (Lev 9). Ich meine daher, dass dieser Wortstamm in Hebr 7,11a.28b in dem oben beschriebenen Sinne zu übersetzen ist, wie in Hebr 7,11: „Wenn nun eine Amtseinsetzung/*Weihe* (τελείωσις) durch das levitische Priestertum war,¹⁵⁷ denn unter diesem hatte das Volk das Gesetz erhalten, welche Notwendigkeit bestand noch nach der Ordnung Melchisedeks einen anderen Priester einzusetzen und nicht nach der Ordnung Aarons zu nennen.“ Entsprechend wäre Hebr 7,28 zu übersetzen: „[D]enn das (eine) Gesetz setzt als Hohepriester Menschen ein, welche Schwachheiten haben, das Wort des Eidschwurs, welches nach dem (einen) Gesetz kam, einen Sohn, in Ewigkeit *geweiht* (τελείω).“ Es stehen sich also die Einsetzung/Weihe nach der Ordnung Melchisedeks beziehungsweise nach der Ordnung Aarons einander gegenüber (Hebr 7,11b). Wobei die erste Ordnung die zweite ersetzen würde (Hebr 7,12.18), obwohl Mose davon nichts erwähnte (Hebr 7,14). Der Autor nimmt sich damit die Freiheit, dieses schwerwiegende „halachische Hindernis“ zu übergehen, indem er die eidliche Gesetzesänderung mit Ps 110,4 Gott selbst in den Mund legt, was ohne Zweifel größere Autorität beansprucht als das durch Mose gegebene Gesetz am Sinai (Hebr 7,17.21).

(2) Hebräer 8,1–9,14

Nachdem in 8.4.2 (2), 8.4.2 (3) und 8.4.2 (4) der Kultort—das Zelt—beziehungsweise der erste und der zweite Bund thematisiert wurden, gilt es nun, diese Themen aus der Sicht der narrativen Matrix und der semantischen Tiefenstruktur zu beleuchten.

Das irdische und das himmlische Zelt: Hebräer 8,1–6 und Hebr 9,1–10 sprechen vom Dienst im himmlischen und irdischen Zelt und nicht vom Tempelkult; sie umrahmen die Perikope mit dem Zitat aus Jer 31,31–34 in Hebr 8,8b–12. Das irdische Zelt, welches Mose auf dem Sinai gezeigt wurde, entspricht dem himmlischen und ist dessen Abbild

Sündopferstier darzubringen, was Aaron und seine Söhne denn auch taten (Ex 29,36–37; Lev 31,33–36).

¹⁵⁷ Dies würde voraussetzen, dass man diesen Satz nicht als Irrealis übersetzt, denn entspricht die *Protasis* einerseits der Regel von Konditionalsätzen, tut es die *Apodosis* hier nicht, sie müsste einen Imperfekt sowie ein *äv* enthalten.

(Hebr 8,5b = Ex 25,40); beide verfügen über ein Heiliges (Hebr 9,2b.6a.8b) und ein Allerheiligstes; himmlisches und irdisches Zelt werden als identisch ausgestattet vorgestellt (Hebr 9,3–5.7a). Mit dem Thema des „Zeltbaus“ befindet sich der Autor—wie mit dem Thema der „Priesterschaft“ und ihrer „Opfer“—am literarischen Ort der *Sidra*, also am Sinai, denn das Zelt wird noch vor der oben beschriebenen Priesterweihe aufgerichtet (s. 8.4.3 [1]). In der rabbinischen Literatur ist die Aufrichtung des Zeltes den Nationen ein Zeichen dafür, dass Gott seinem Volk die Sünde des goldenen Kalbes verziehen hat und dass er sie selbst bei künftigen Sünden nicht verlassen werde.¹⁵⁸ Der Ort des Dienstes Jesu ist—wie gesagt wurde—im himmlischen Zelt (Hebr 8,1b) und nicht im irdischen (Hebr 8,4), genauer: im Allerheiligsten, wo er sich nach vollendeter Tat zur Rechten des Thrones der Majestät, zur Rechten der Deck- oder Sühneplatte also setzte (Hebr 8,1b und schon Hebr 1,3; 4,14; 6,19b–20), um dort für die Herannahenden einzustehen (Hebr 7,25b). Dieses himmlische Zelt aber befindet sich im himmlischen Jerusalem, das man sich über dem irdischen vorstellte.

Der erste und zweite Bund: Bundesschlüsse zwischen Gott und seinem Volk werden innerhalb des biblischen Narrativs stets zu kritischen Zeiten in dessen Geschichte geschlossen. Erfolgt der Sinaibund nach der wundersamen Befreiung aus Ägypten, erfährt der Bund in Moab Ergänzung, Erneuerung kurz vor der Landnahme, so erfolgt der neue Bund im Hebräer am Ende der Tage, in der Endzeit also, die der Autor schon angebrochen sieht (Hebr 1,2b; 8,8b.10a; 9,26b). Bundesinitiant ist dabei immer Gott selbst: im ersten Bund am Sinai (Ex 24,1), bei dessen Bundeserneuerung nach der Sünde des goldenen Kalbs (wenngleich dies erst nach Verhandlungen zwischen Mose und Gott möglich wird; Ex 34,1), bei der Bundeserneuerung (/ergänzung) im Land Moab (Dtn 28,69) und so auch in Hebr 8,8b. Hier sind die AdressatInnen die gleichen wie beim Sinaibund und beim Bund im Land Moab: es ist das Haus Israel beziehungsweise Juda (Hebr; 8,8b.10a wie schon in Hebr 3,1–6). Der Bundesschluss im Hebräer ist nicht ohne weiteres mit dem durch Mose beziehungsweise durch Josua vermittelten Bundesschluss vergleichbar, denn jene Bundesschlüsse waren verpflichtender Art (*obligatory*). Der Bund im Hebräer ist dem versprechenden und verheißenden Bundestyp (*promissory*)—wie Gott ihn mit Abraham (mit Verheißung von Nachkommenschaft und Land) und

¹⁵⁸ Aaron Rothkoff, „Tabernacle,“ *EJ* 15:687–688, 688.

David (mit Verheißung eines beständigen [König-]Hauses) schloss—näher, denn er beruht auf besseren Verheißungen (Hebr 8,6b).¹⁵⁹ Die im Alten Testament erwähnten Bundesschlüsse zwischen Gott und seinem Volk verlangen stets nach einem Bundesmittler: sind demnach die Bundesschlüsse am Sinai und in Moab durch Mose vermittelt (Ex 24; Dtn 28,69–29,28) und derjenige in Sichem durch Josua (Jos 24), so ist der neue Bund in Hebräer durch den Sohn Jesus vermittelt worden (Hebr 8,6a). Sie alle werden auf der Basis eines Eides geschlossen.¹⁶⁰ Der Bundesschluss erfordert die Verschriftlichung der Bundesgesetze: geschieht dies am Sinai auf den Gesetzestafeln und im Bundesbuch (Ex 24,3–8; 31,18; Ex 34,27–28) und in Moab in einem weiteren Bundesbuch (Dtn 10,1–5; 31,24–26), erfolgt die Verschriftlichung im Hebräer im Sinn und Herz (Hebr 8,10a). Bundesverträge werden am Sinai wie in Moab in die Bundeslade gelegt (Dtn 10,1–5; 31,26; Hebr 9,4b), die im antiken Israel als Fußschemel Gottes galt. In ähnlicher Weise wurden nach hethitischer Gesetzstradition Bundesverträge zu Füßen der Gottheiten gelegt.¹⁶¹ Bundesschlüsse sind meist an einem Bundeszeichen erkennbar. Dies ist im Sinaibund der Schabbat (Ex 31,13–17), der auch in Hebr 4,1–11, besonders in Vers 10 angesprochen ist, darüber hinaus ist der neue Bund auch dadurch gekennzeichnet, dass sich Gott und sein Volk gegenseitig an- und erkennen werden (Hebr 8,10b–11). Ungültig gewordene Bünde verlangen die Zerstörung des Bundesdokuments. Im babylonischen Rechtsjargon hieß dies „die Tafeln zerbrechen.“ Die Bundeserneuerung mit demselben Vasallen erforderte nach hethitischem Usus das Verfassen neuer Tafeln.¹⁶²

Nachdem also Hebr 1–2 vom Bruch des ersten Sinaibundes und Hebr 3–6 vom Bruch des erneuerten Sinaibundes in Kadesch-Barnea sprach, wird dieser Sinaibund nun in Hebr 8,7.9.13 für nicht tadellos und veraltet erklärt. Und ähnlich wie in Moab vor der Landnahme kommt es auch hier nach Ansicht des Autors zu einer geschichtlich kritischen Zeit und deshalb, kurz vor dem Eingang ins himmlische Heiligtum, zu einer Bundeserneuerung. Dabei schließen sich „Land“ und „Heiligtum“ nicht aus, vielmehr arbeitet der Autor hier mit einer Steigerung: Gott thront im Land, genauer: in der Stadt Jerusalem, genauer: im Heiligtum, genauer: im Allerheiligsten. Thronte er vorher im Him-

¹⁵⁹ Moshe Weinfeld, „Covenant,“ *EJ* 5:1012–1022, 1018–1019.

¹⁶⁰ Weinfeld, „Covenant,“ 5:1013.

¹⁶¹ Weinfeld, „Covenant,“ 5:1015.

¹⁶² Weinfeld, „Covenant,“ 5:1020.

mel *und* auf Erden, hat er sich für den Autor des Hebräers nun ganz in den Himmel zurückgezogen, diesem Konzept folgt auch die Logik rabbinischer Literatur, dorthin dieser sich nach der Tempelzerstörung zurückzog:

Die Feinde drangen nun in den Tempel ein und verbrannten ihn. Da er von den Flammen verzehrt war, sprach Gott: Nunmehr habe ich keinen Sitz im Lande, ich ziehe meine Schechina davon ab, und erhebe mich nach meiner ersten Wohnstätte s. Hos 5,15: „Ich kehre zurück zu meinem Orte, bis sie es büßen und mein Angesicht suchen.“ (*EkhaR*, Einleitung der Schriftgelehrten [Wünsche, 26])

(3) Hebräer 9,15–10,18

Unter 8.4.2 (5) wurde der Topos des Opferdienstes in den Blickpunkt gerückt; um nun deutlicher zu verstehen, was der Autor des Hebräers am Konzept des hohepriesterlichen und am Sinai festgelegten Dienstes geändert sehen will, ist seine Untersuchung aus der Sicht der erweiterten narrativen Matrix erforderlich.¹⁶³

Die erste und zweite (Gottes-)Dienstordnung: Als Voraussetzungen für die Zulassung zum hohepriesterlichen Dienst war neben Geschlecht und Abstammung (s. 8.4.3 [1]) auch die körperliche Tadellosigkeit erforderlich (Hebr 7,26b; 9,14a), was übrigens auch für Opfertiere¹⁶⁴ galt. Aaron, der Hohepriester, und seine Söhne sollten außerdem äußerlich und innerlich rein sein (Lev 21,1–23). Dies geschah im Rahmen einer siebentägigen Einweihungszeremonie, während der ihnen untersagt war, das Zelt zu verlassen. Zunächst war der äußere Leib durch Wasser zu reinigen (Ex 29,4; 30,18–21; 40,12; Lev 8,6; 16,4.24; Num 19,7), danach wurden sie mit Salböl geheiligt (Ex 29,21; Lev 8,12.30), die inwendige, kultische Reinigung von Sünden schließlich erfolgte einerseits durch Blut (Ex 29,20–21; Lev 8,23–24.30; Lev 16,6–14) und andererseits durch die Asche der Roten Kuh. Letzteres war insbesondere dann wichtig, wenn die kultisch schwerwiegendste Unreinheit—näm-

¹⁶³ Den Autor des Hebräers interessiert der Priesterdienst mit seiner Verantwortung für die täglichen und zusätzlichen Opfer an Festen nur marginal (Num 28–29; Hebr 9,6; 10,11), der Dienst der Leviten gar spielt überhaupt keine Rolle (Num 3–4).

¹⁶⁴ Die Tadellosigkeit der verschiedenen und in der Regel männlichen Opfertiere wird im Pentateuch an folgenden Stellen erwähnt: Sündopfer (Ex 29,1; Lev 9,2–3; Num 6,14), Brandopfer (Ex 29,1; Lev 1,3.10; 9,2–3; 22,18–20; 23,12.18; Num 6,14; 28,3.9–11.19.31; 29,2.8.13.17–20.23.26.29.32.36), Einweihungsopfer (Ex 29,1), männliche oder weibliche Heilsopfer (Lev 3,1.6; 22,21–25; Num 6,14), männliche Sündopfer—für NichtjüdInnen sind auch weibliche möglich—(Lev 4,3.23.28.32), Schuldopfer (Lev 5,15.18.25), Reinigungsoffer (Lev 14,10), Opfer der Roten Kuh (Num 19,2).

lich eine Berührung von Toten—erfolgt war (Num 19). Der Ort des kultischen Dienstes des Hohepriesters Aaron war nahezu ausschließlich innerhalb des Zelttes, nur in wenigen Ausnahmen sollte er auch außerhalb am Brandopferaltar vor dem Eingang des Zelttes—der eigentlichen Domäne der Priester—tätig werden:

- (1) Aaron engagierte sich am Altar während seiner und seiner Söhne Dienst Einführung (Lev 9).
- (2) Alle Sündopfer, deren Blut innerhalb des Zelttes der Entsühnung diente, wurden von Aaron selbst geopfert, womit sich auch die Aufgabe der kultischen Reinigung des Zelttes durch Blut—seines Inneren wie auch des Altars—verband (Lev 16,16.18–19.33).
- (3) Auch die zu *ʿom Kippur* vorgesehenen Brandopfer wurden von Aaron selbst dargebracht (Lev 4,1–21; 16).
- (4) Schließlich gehörte das tägliche Speiseopfer am Opferaltar auch in den Aufgabenbereich Aarons (Lev 6,12–15).

Innerhalb des Zelttes brachte Aaron zur Zeit der täglichen Opfer zweimal ein Rauchopfer am Rauchopferaltar vor dem Vorhang dar, während die Glocken am Saum seines Ephod erklangen (Ex 28,33–35). Einmal im Jahr vollzog er an den Hörnern des Altars die Sühne mit Blut (Ex 30,7–10; Hebr 9,4a). Aaron war auch dafür zuständig, dass die Lampen im Heiligen vom Abend bis zum Morgen brennen würden (Ex 27,20–21; Lev 24,1–4; Num 8,1–3; Hebr 9,2a). Jeden Schabbat hatte er auf dem Tisch die zwölf Schaubrote aufzustellen (Lev 24,5–9; Hebr 9,2a); dort brachte er auch ein Trankopfer dar (Ex 25,29; 37,16; Num 4,7). Die Namen der zwölf Stämme Israels, eingraviert in die zwei Onyxsteine auf den Schulterstücken des Ephods und in die zwölf Steine der Brustplatte, sollte Aaron vor Gott tragen und so für das Volk eintreten (Ex 28,9–12.15–30; Hebr 7,25). Schließlich sollte ihn sein Stirnblatt während seines sühnenden Dienstes an seine Verantwortung gegenüber den Söhnen Israels erinnern (Ex 28,36–38). Aaron hatte neben seinem kultischen Dienst auch mantische Funktionen auszuüben, sowohl den Rechtsspruch mittels der *Urim* und *Tummim* in der Gegenwart Gottes (Ex 28,30; Lev 8,8) als auch das Bestimmen des Sündenbocks zu *ʿom Kippur* durch das Los (Lev 16,7–10). Der hohepriesterliche Dienst bildete damit eine alle menschlichen Sinne umfassende Einheit: Nahrung (Schaubrote), Getränk (Trankopfer), Geruch (Rauchopfer), Sicht (Lampen), Gehör (Glocken), Erinnerung (Steine an Ephod und Brustplatte), Wille (Stirnblatt). Alle diese Elemente gründen im Konzept des Zelttes und später des Tempels als der Wohnstätte Gottes, dessen Bedürfnisse

stets der Stillung verlangten. Dieses Konzept als ein fixes und kristallisiertes Muster des Gottesdienstes hatte die israelitische Religion von anderen Kulturen geerbt.¹⁶⁵ Bei allem hier Gesagten gilt es jedoch, eine spezielle kultische Handlung des Hohepriesters hervorzuheben, die den Autor des Hebräers besonders beschäftigt, es ist dies das hohepriesterliche Sündopfer, welches einen entsühnenden Reinigungsritus mit Blut involviert (Hebr 7,27; 9,12–14.28; 10,12),¹⁶⁶ derlei Sündopfer spielen am Sinai in fünf Situationen eine Rolle:

- (1) Beim Sündopfer im allgemeinen (Lev 4).
- (2) Bei der hohepriesterlichen Weihe (Ex 29,1–37; Lev 8), wobei hier Mose selbst Zeremonienmeister war.
- (3) Bei der Dienst Einführung Aarons und seiner Söhne (Lev 9).
- (4) Am Versöhnungstag, mit dem Sündopfer für Aarons eigene Sünden und dem Sündopfer für die Sünden des Volkes (Lev 16).
- (5) Aus der Sicht des Autors des Hebräers erforderte noch eine fünfte Situation ein Sündopfer, nämlich der Bundesschluss am Sinai (Hebr 9,19; Ex 24,5: *μοσχαίον*: Dies stimmt mit der literarischen Vorlage nicht ganz überein, denn dort handelt es sich um einen Jungstier des Heilsopfers). Deshalb wird auch der neue Bund mit dem Blut eines Sündopfers, demjenigen des Sohnes, gestiftet (Hebr 9,15–17). In dem Augenblick also, indem der Sohn das Blut ins himmlische Heiligtum trägt, ist der neue Bund in Kraft getreten (s. 8.4.2 [5]).

Das Sündopfer zu Jom Kippur: Wie im Folgenden gezeigt werden soll, handelt es sich in Hebr 7–10 in erster Linie um die kultischen Handlungen und deren Wirkungen zu *Jom Kippur*, aber auch um das Sündopfer beim Bundesschluss (Hebr 9,29). Womöglich sind dabei auch die Sündopfer der hohepriesterlichen Priesterweihe und Dienst Einführung mitgedacht. Wie im Hebräer vollzog sich der Dienst zu *Jom Kippur* innerhalb des Heiligtums (Lev 16,2; Hebr 9,12b.25b: *τό ἅγιος*) und nur dann im Inneren des Vorhangs (Lev 16,2.12; Hebr 6,19b; 10,20a: *ἐσωτέρων τοῦ καταπετάσματος*). *Jom Kippur* war und ist der höchste Feiertag des jüdischen Kalenderjahres (Lev 16,34; Hebr 9,7a.26b: *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*). Wie in Lev 16 ist auch im Hebräer das opfernde Subjekt der

¹⁶⁵ Menahem Haran, „Priests and priesthood“, *EJ* 13:1070–1086, 1077–1078.

¹⁶⁶ Der Begriff „*θυσία*“ scheint im Hebräer eine allgemeine Umschreibung von Opfer (vgl. z. B. Ex 29,41^{LXX}; Lev 17,5^{LXX}) und „*δῶρον*“ eine Umschreibung für Speiseopfer zu sein (vgl. z. B. Lev 2^{LXX}).

Hohepriester selbst (Hebr 7,27a; 8,3a; 9,7a.25b), das geopfert Sündopfertier für Aaron und sein Haus ist dort wie da ein Jungstier (Lev 16,3; Hebr 9,12a: μόσχος). Das Opfertier sollte den Hohepriester und sein Haus von Sünden reinigen und sühnen (Lev 16,6.11.17.30.33: ἐξ-λάσζομαι). Zu diesem Ritual wurde eine Feuerpfanne verwendet, die mit Feuerkohle vom Brandopferaltar gefüllt wurde und auf die Aaron Räucherwerk legte. Er begab sich damit ins Innere des Vorhangs und besprengt die Deckplatte (Lev 16,13.14: ἱλαστήριον) mit dem Blut seines Sündopfers (Lev 16,11–14; Hebr 9,25b). Dasselbe tat er mit dem Blut eines der beiden Ziegenböcke, des Sündopfers für die Gemeinde (Lev 16,15.17.30.33.34: χιμᾶρος; Hebr 9,12a.13a; 10,4: τράγος). Den durch das Los bestimmten Ziegenbock für Asasel schickte Aaron daraufhin in die Wüste (Lev 16,21–22). Mit dem Blut der beiden Sündopfer reinigte Aaron das Zelt und den Opferaltar (Lev 16,16.18–19.33; Hebr 9,21). Anschließend brachte Aaron die beiden Widder für das Brandopfer dar (Lev 16,3.5.7–10.24; Hebr 10,6: κριός). Vor und nach dieser Handlung musste Aaron seinen Leib im Wasser untertauchen (Lev 16,4.24; Hebr 9,10a: λούσεται ὕδατι πᾶν τὸ σῶμα). Die beiden Sündopfer, ihre Haut, ihr Fleisch und ihr Mageninhalt waren außerhalb des Lagers zu verbrennen (Lev 16,27; Hebr 13,12–13).

Wie unter 5.5.3 gezeigt wurde, sühnte das Sündopfer an *Yom Kippur* nicht zuletzt die Sünde des goldenen Kalbes. Dieser liturgisch-theologischen Verbindung ist auch in semantischer Weise und im Blick auf das Sündopfer an *Yom Kippur* Rechnung getragen, denn der Begriff für das Sündopfer für Aaron selbst, in der Septuaginta μόσχος, ist derselbe wie für das gegossene Kalb. Mit einem gegossenen Kalb beziehungsweise „Jungstier“ also hatte Aaron sich versündigt, mit dem Blut eines geopfert „Jungstiers“ sollte er sich am Versöhnungstag hierfür entschuldigen. Dieser Logik folgte auch die rabbinische Tradition im Blick auf Aarons tägliches Speiseopfer: „Dies (הז) ist das (hohepriesterliche Speis-)Opfer Ahrons Lev 6,13; es komme dieses (הז) u. schaffe Sühnung für dieses (הז) Kalb; u. es heißt: Dies (הז) (das gegossene Kalb) ist dein Gott, der dich aus Ägypten heraufgeführt hat Neh 9,18.“¹⁶⁷

¹⁶⁷ Strack und Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3:696–700, 699 (Zit. aus *LeqT* zu Lev 6,13); Arie Strikovsky, „Red Heifer,“ *EJ* 14:9–13, 13: „Several homiletical interpretations of the red heifer are given, one being that it was to atone for the sin of the golden calf, so that the mother—the red heifer—should purify the defilement caused by her offspring, the golden calf.“

8.4.4. *Vierte Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Form und Argumentation*

(1) Form

Nachdem die zweiteilige Einleitung die beiden Bundesbrüche am Sinai und zu Kadesch-Barnea zum Thema hatte, wird im kultischen Mittelteil der bereits in Hebr 1 anklingende Hoffnungsschimmer entfaltet. Ausgangspunkt der narrativen Logik ist dabei die im Zentrum aus Jer 31,31–34 zitierte Bundeserneuerung—unsere *Haftara*—(Hebr 8), daraus resultiert eine neue Kultinstitution auf neuer gesetzlicher Basis, mit dem neuen Hohepriester (Hebr 7) zum einen und seinem neuen, einmaligen Sündopfer (Hebr 9–10) zum anderen. Die logische Verbindung zur Einleitung ist insofern gewährleistet, als dieses neue Sündopfer an *Jom Kippur* die Sünden unter dem jetzt gebrochenen Sinaibund zu sühnen vermag.

(2) Argumentation

Im Blick auf den Gesamttext ist der kultische Mittelteil, die Ankündigung der Bundeserneuerung zumal, der thematisch-rhetorische Höhepunkt. Hiermit dürfte der Autor genau das erreicht haben, was nach produktionsästhetischen Vorgaben zu erreichen war, nämlich seine HörerInnenschaft mit der im Zentrum situierten Botschaft zu trösten und zu verdeutlichen, dass die ewig währende Gnade Gottes auch jetzt und sie betreffend über jeden Zweifel erhaben sei.

8.4.5. *Fünfte Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Theologie*

(1) Autor

Interpretationsfreiheit: Im kultischen Mittelteil fällt besonders die Interpretationsfreiheit des Kultgesetzes durch den Autor auf, denn gleich in vier kultischen Themenbereichen führt er unter Berufung auf den Heiligen Geist Neuerungen ein (Hebr 9,8; 10,15):

- (1) Die Änderung der Priesterschaft (v.a. Hebr 7,11) und
- (2) diesbezüglich auch die Änderung des Gesetzes (v.a. Hebr 7,12.18).
- (3) Die Änderung des (Gottes-)Dienstgesetzes (v.a. Hebr 9,1.10) und
- (4) die Änderung des Opfers (v.a. Hebr 10,8–9).

Dabei ist sein Vorgehen nicht willkürlich, seine Interpretationsfreiheit auf der Basis einer ausgeprägten Eschatologie teilt sich der Autor mit anderen Autoren seiner Zeit und neutestamentlichen zumal, andererseits dürfte sich die Neukonzeption der Kultinstitution und seines Gesetzes aus der historischen Situation, dass der Zweite Tempel nicht länger existierte, ergeben haben.

(2) Theologie

Bundeserneuerung: Wie bereits unter 8.4.3 (2) erwähnt, führt der Autor Gott selbst als Initiator des neuen Bundes an (Hebr 8,8–12). Dabei kommt zum Ausdruck, dass Gott zu seinem Eid Abraham gegenüber, auch im Blick auf dessen Nachkommen—den Erben der Verheißung—, steht (Hebr 6,17). Andererseits ist er auch derjenige gnädige Gott, der Umkehrwillige stets wieder aufnimmt und sich nach einer auf den Bundesgesetzen gründenden Bundesbeziehung mit seinem Volk sehnt (Hebr 8,10–12). Für die Umsetzung dieser Bundeserneuerung hat er auch einen geeigneten Mittler gezeugt (Hebr 1,5; 5,5).

Mit dem Thema der *Bundeserneuerung* ist freilich ein für *Tischa be-Aw* konstitutives Thema angesprochen (s. 6).

(3) Christologie

Ewig lebender Hohepriester: In der Beschreibung des Hohepriesters Christus im kultischen Mittelteil ragt eine Eigenschaft im Vergleich mit den irdischen Hohepriestern heraus, nämlich seine zeitlich unbegrenzte Existenz, die weder durch gewaltsamen noch durch aus der Sünde resultierenden Tod unterbrochen werden kann (Hebr 7,3.17.20–21.24–25.28). Sein treues, gehorsames und sündloses Wesen, das bereits im vorhergehenden Hauptabschnitt angesprochen war (s. 8.3.5 [2]; Hebr 7,26.28), macht ihn nicht nur zum geeigneten Mittler, sondern auch zu dem wesensmäßig tadellosen Hohepriester und einmaligen Sündopfer (Hebr 9,12; 10,12). Dabei ist dieses einmalige Selbstopfer—untermauert mit Elementen einer Märtyrerteologie (Hebr 9,15–17.26)—bloß eine kurze Unterbrechung seiner ewigen Existenz im Himmel. Sein Sündopferblut erfüllt zweierlei: es stiftet einerseits den neuen Bund und Dienst (Hebr 9,25), der von den Sünden unter dem ersten Bund reinigt (Hebr 9,15). Andererseits ist seine Wirkung weitreichender, weil es das Sündenbewusstsein beziehungsweise die Neigung zur Bundesun-

treue beseitigt und somit die HörerInnen auch inwendig zu reinigen vermag (Hebr 9,14). In kompensatorischer Deutung wird das irdische Opfern als überflüssig dargestellt, denn in der Bundestreue, im Tun des Willens Gottes, ist der Christus seinen Brüdern und Schwestern vorangegangen (Hebr 10,5–10,14–18).

Priester-König: Indem gesagt wird, dass Christus dem priesterlich-königlichen Melchisedek ähnlich sei (Hebr 7,15), kehrt ein bekannter Topos zurück (s. 8.2.5 [3]), nämlich die herrschende Funktion des Sohnes als gerechter und friedliebender König, der darauf wartet, dass ihm die Feinde als Fußschemel hingelegt werden (Hebr 10,13).

Die *ewige Existenz* des *Hohepriesters* Jesus verweist auf eine an *Tischebe-Aw* commemorierte „Lücke“: den im Zusammenhang mit der Zerstörung des Ersten (und später auch Zweiten) Tempels erwähnten Massenmord an der Priesterschaft (vgl. z. B. Kgl 2,20).

(4) Anthropologie

Überwindung des bösen Gewissens: Zu Kadesch-Barnea wurde der Sinai-bund endgültig gebrochen. Sämtliche kultische Ausführungen des Autors im Mittelstück zielen argumentativ darauf, die Übertretungen, die Sünden unter jenem ersten und gebrochenen Bund innerlich wie äußerlich zu sühnen (Hebr 9,15). Dies kann nur im Kontext eines neuen Bundes geschehen, der auch zu erreichen vermag, was der erste nicht konnte, nämlich dass die Bundesmitglieder im Gegensatz zu den Vätern in ihm bleiben (Hebr 8,9). Dies geschieht in der Überwindung einer anthropologischen Dichotomie, der Trennung von Innen und Außen. Denn das Gesetz des neuen Bundes ist weder auf Bundestafeln noch in ein Bundesbuch geschrieben, sondern stattdessen in Herz und Sinn der HörerInnen gegeben, das Vergessen oder sinnliche Überhören des Bundesgesetzes durch die HörerInnen, sei es wissentlich oder unwissentlich, ist damit vermeidbar geworden (Hebr 8,10–11; 10,16). Die HörerInnen wurden also zur Bundestreue, zum Tun des Gesetzes Gottes, tauglich. Dazu initiierte sie das Opfer des Hohepriesters Jesus, der mit seinem einmaligen Sündopfer die regelmäßigen Sündopfer zugunsten des Tuns des Willens Gottes aufhob (Hebr 10,5–10). Jetzt kann Gott diese Sünden unter dem ersten Bund auf der Basis des neuen Bundesgesetzes vergeben und vergessen. Die Rede über Sünden—zumindest über diejenigen unter dem ersten Bund—ist obsolet geworden (Hebr 8,12; 10,17–18). Die Erinnerung der Einzelnen

an die Sünde, das böse Gewissen also,¹⁶⁸ ist überwindbar (Hebr 9,14; 10,3)—vollbracht hat die inwendige Reinigung das Blut des einmaligen Sündopfers Christi.

Dass die Neigung zur Sünde und ihrer Überwindung auch rabbinische Literatur beschäftigte, ist zu erwarten: ähnlich wie im Hebräer ist in *TanB* 9,3,13 zu Ex 32,14 (Bietenhard, 1:411; vgl. auch *ShemR* 42 zu Ex 32,7 und 46 zu Ex 34,1 [Wünsche, 293, 321–322]) das menschliche Herz der entscheidende Ort der Veränderung. Dabei versteht sich das Sündenbewusstsein des „Gewissens“ des Hebräerautors als Vorstufe des späteren „bösen Triebes“ der Rabbinen: „Da ließ sich J' das Unheil gereuen‘ u.s.w. (Ex 32,14). Der Heilige, g.s.er! sprach: Weil in dieser Welt der böse Trieb in euch mächtig ist, habt ihr vor mir gesündigt, aber in der zukünftigen Welt reiße ich ihn aus euch (heraus), wie es heißt: ‚Ich werde das steinerne Herz aus eurem Leib herausnehmen‘ u.s.w. (Ez 36,26).“

Darum weiß auch die für *Tischa be-Aw* relevante rabbinische Literatur, dass nämlich der zentrale anthropologische Ort—das menschliche Herz—derjenige Bereich ist, in welchem bundesbrüchiges Handeln keimt.

8.4.6. *Sechste Lektüre von Hebr 7,1–10,18: Historie und Soziologie*

(1) Ort und Zeit der Abfassung

Ort: An der semantischen Textoberfläche ist nicht zu übersehen, dass der Autor in dem zentralen Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,18 den als noch existent beschriebenen Kult der Stiftshütte relativiert.¹⁶⁹ Wenn er dabei die Stiftshütte fokussiert, muss dies jedoch nicht bedeuten, dass ihm der Jerusalemer Tempel nicht im Blickfeld gewesen wäre, denn wie unter 4.6.3 gezeigt wurde, war das Zelt in das Tempeldesign mitintegriert und -gedacht. So betrachtet würde der Autor indirekt auch den

¹⁶⁸ Gary S. Selby, „The meaning and function of συνείδησις in Hebrews 9 and 10,“ *ResQ* 28/3 (1986): [145]–154, 145: „In its earliest usage, συνείδησις carried no special moral or ethical significance, its primary sense being ‚consciousness‘ or ‚self-awareness,‘ rather than ‚conscience.‘ In time, however, it took on a connotation of moral or ethical self-judgment in many cases, as determined by the context in which the word was used, and finally, after the New Testament period, the word possessed intrinsic ethical significance.“

¹⁶⁹ Dabei denkt der Autor nicht in streng historischer Chronologie, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließen ineinander. So weiß beispielsweise Mose in Hebr 11,26 bereits um die leidvolle Existenz des Christus.

Jerusalemener Kult relativieren. Seine Relativierung schließt besonders den Sinaibund, die irdische Hohe-/Priesterschaft, das irdische Heiligtum sowie die irdischen Sündopfer mit ein—sie alle sind seiner Ansicht nach aus unterschiedlichen Gründen entbehrlich: Der Sinaibund ist gebrochen, die Hohe-/Priesterschaft ist sterblich, das irdische Heiligtum als Abbild des Himmlischen ist ein Hindernis zum Eingang in den Himmel und die irdischen Sündopfer erfüllen ihre Funktion nicht vollständig. Betrachtet man diese Argumentation unter dem liturgischen Aspekt des Fasttages *Tischa be-Aw* und vergegenwärtigt man sich, dass dieser wichtigste Fast- und Trauertag die Zerstörung des Ersten und Zweiten Tempels kommemoriert und damit den Massentod seiner Priesterschaft und das Ende der regelmäßigen Opfer, dann scheint der Autor nicht so sehr die irdische *Kultinstitution* selbst, als vielmehr den *Verlust* dieser Kultinstitution theologisch zu relativieren (s. 4.6.4). Damit verschiebt sich der Schwerpunkt dieser Argumentation aus dem theologischen in den paränetisch-seelsorgerlichen Bereich! Dadurch dass der Autor des Hebräers dies mittels endzeitlich-messianischer Konzepte tut, aktiviert er ein klassisches Motiv von *Tischa be-Aw* (s. 8.2.3 [1]).

Zeit: Ähnlich wie unter 8.2.6 (2) angeführt, könnten sich in der Aussage eines Sieges über die Feinde durch den dem Melchisedek ähnlichen, gerechten und friedliebenden Hohepriester-König Jesus (Hebr 10,12–13) utopische Wunschvorstellung angesichts der historischen Katastrophe des Ersten Jüdischen Krieges äußern. Dabei ist nicht auszuschließen, dass der Autor an das kultisch-politische Idealprofil des Hohepriesters zu hasmonäischer Zeit anzuknüpfen suchte, dessen Einfluss als personifizierte hohepriesterlich-königliche Führung des souveränen Juda denjenigen des Königs übertraf. Dieser Einfluss verkam unter römisch-herodianischer Herrschaft zum Ärgernis des Volkes zur Farce, wohl deshalb war eine der ersten Handlungen der zelotischen Belagerer während des Ersten Jüdischen Krieges die Einsetzung eines neuen Hohepriester. Dies galt ihnen als erster Schritt hin zu einer neuen souveränen, religiös-politischen Führung (Josephus, *B. J.* 4,147–149).¹⁷⁰ Dieses einschneidende Ereignis des Ersten Jüdischen Krieges, mit einer daraus resultierenden Spätdatierung, würde somit die Rede einer zwingend notwendigen Bundeserneuerung gemeinsam mit einer „Erneuerung“ der Kultinstitution unhinterfragbar plausibel machen.

¹⁷⁰ Isaiah Gafni, „High Priest,“ *EJ* 8:473–474, 474.

(2) AdressatInnen

Sprache: Anhand von Hebr 7,2b fällt auf, dass der Autor den AdressatInnen den hebräischen Namen „Melchisedek“ zum einen übersetzt und zum anderen etymologisch interpretiert. Daraus ließe sich ableiten, dass die HörerInnen der hebräischen beziehungsweise aramäischen Sprache des Herkunftslandes nicht (mehr) kundig waren. Das kann, muss jedoch nicht zutreffen, es könnte auch nur anzeigen, dass der Autor vielleicht nur Griechisch Sprechende unter den HörerInnen mitberücksichtigen wollte.

8.4.7. *Siebte Lektüre von Hebr 7,1–10,18: kritische Hermeneutik*

(1) Autor

Deutungshoheit: Ähnlich wie unter 8.2.7 (1) festgehalten, übt der Autor durch die vorgenommenen Gesetzesadaptionen (s. 8.4.5 [1]) theologische Deutungshoheit über die Realität seiner angesprochenen AdressatInnen. Damit dürfte er, wie im damaligen Leben üblich, aber auch heute allgegenwärtig beobachtbar, Veränderungen, die das Leben dieses Kollektivs und seiner Individuen beeinträchtigten, zurück in eine kosmische Gesetzmäßigkeit gespiegelt und Umstände dadurch als von Gott in einer bestimmten Zeit gewollt, generalisiert und naturalisiert haben. Mag diese Praxis in seiner Zeit darauf gezielt haben, zu trösten und allenfalls gezielt ideologisch-politischen Widerstand zu mobilisieren, z.B. in der Vorstellung: unser Kult wurde wegen *unserer* Schuld und weil Gott den Sieg der Feinde zugelassen hat zerstört—für eine Wiedergutmachung hat er jedoch bereits in Vorzeiten gesorgt, kann eine solche Deutungsmacht eines einzelnen, wenn missbraucht, verheerendes Zerstörungspotential entfalten.

(2) Theologie

Bundestheologie: In theokratischen Gesellschaften der Antike war das Recht theologisch insofern verankert, als ein Vergehen auf horizontaler Ebene, ein Vergehen innerhalb des sozialen Gefüges also, immer auch ein Vergehen auf vertikaler Ebene gegen den gerechten Gott bedeutete. Damit war Gerechtigkeit kein Abstraktum, sondern personalisiert, relationalisiert und konstituierte als solches das (Bundes-)Gesetz. Eine Umkehrung, dass das Gesetz etwa Gerechtigkeit konstituieren

würde, war nicht denkbar. Insofern war ein Bundesbruch ein gefährlicher Zustand für ein Kollektiv (Feinde, Gericht), ob dieser Zustand allerdings die Schwelle hin zum praktischen Gesetzesbruch senkte, kann nicht gesagt werden. Zumindest wurde die Schwelle ideell erhöht, denn ein Gesetzesbruch war nicht nur ein Imageverlust gegenüber dem Opfer, sondern stets *auch* ein Imageverlust gegenüber Gott. Eine „personalisierte“ Gesetzgebung auf bundestheologischer Basis fördert auch eine Kultur des Verhandlungs- und Vertragswesens und schließt Kompromissfähigkeit ein—ein nicht zu unterschätzender Wert der Beziehungsregelung auf individueller wie kollektiver Ebene, was es gerade gegenüber Gruppierungen nihilistischer (fundamentalistischer) Prägung zu verteidigen gilt.

Problematisch ist eine Bundestheologie, weil sie als Erwählungstheologie über den Ausschluss der Nichterwählten Identität zu schaffen sucht, und weil das Wesen des transzendenten Bundespartners als gleichzeitig Helfer und Richtergott eine Ambivalenz in sich birgt (s. 8.2.7 [2]).

(3) Christologie

Präexistenter und hohepriesterlicher Mittler: Wenn, wie unter 8.2.7 (3) und 8.3.7 (3) gezeigt, der Autor die HörerInnen von dem messianischen Hohepriester abhängig erklärt, so trifft dies im kultischen Zentralteil erst recht zu.

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die Umdeutung des Opfers im Selbstopfer¹⁷¹ des Sohnes *post mortem* eine demokratisierende Wirkung in Bezug auf den irdischen Kult in sich birgt. Ein Klerus, und damit eine Zweiklassengesellschaft, sind unter den neuen Bedingungen entbehrlich beziehungsweise unmöglich geworden, ebenso die Kultinstitution. Die theologische Opferkritik und -umdeutung hat eine (sozial-)ethische Spitze: Anstelle des Sündopfers trat unter der Bedingung des neuen Bundes die Befähigung, den Willen Gottes zu tun. Das Einhalten der Gesetze gegenüber Gott, gegenüber sich selbst wie auch gegenüber dem Nächsten fördert eine Sozialethik der Diakonie (Hebr 6,10).

¹⁷¹ Auch wenn der Autor des Hebräers kein Selbstopfer propagiert, hat die Rede des Sündopfers Jesu eine zerstörerische Wirkung gehabt, denn besonders von Frauen wurde erwartet, dass sie sich auf-,opfern“ (Wagener, „Brief an die HebräerInnen,“ [683]).

(4) Anthropologie

Schuld und Eigenverantwortlichkeit: Es dürfte deutlich geworden sein, dass der Autor im kultischen Mittelteil eine Lösung für das Problem der Sünden unter dem ersten Bund entwickelt. Es ist wichtig, dabei zu berücksichtigen, dass diese Lösung in der Endzeit angesiedelt ist—die Annahme, dass Menschen nicht mehr sündigen, ist utopische Rede für utopische Zeiten.¹⁷² Die Universalisierung und Historisierung dieses endzeitlichen Sühnmodells hat uns zumindest einen—so meine ich—kostbaren Aspekt in Bezug auf das Sündopfersystem verlieren lassen. Der irdische Kult existierte nur deshalb, weil man mit menschlicher Fehlbarkeit rechnete. In diesem System war ein Sünder—wenn auch nicht freiwillig—verpflichtet, etwas zum Ausgleich seiner gesetzeswidrigen Handlung zu tun. Doch zu diesem Aspekt der Pflicht trat der Aspekt der Möglichkeit des Ausgleiches: Er musste nicht nur etwas tun, er *konnte* selber etwas zur Sühnung seiner Tat in sinnlich-materieller Form beitragen; nämlich das Stellen eines kostbaren Opfertieres entsprechend seinem materiellen Stand und aus dem eigenen Besitz (Lev 1,2). In einer symbolischen Handlung also konnte er etwas Kostbares, ein fehler- und sündloses Leben eines Opfertieres anstelle des eigenen sündigen Lebens opfern. Auch wenn diese archaische Praxis für uns befremdlich scheint, hat sie der heutigen christlichen und demokratischen Gnaden- beziehungsweise Rechtspraxis voraus, dass die/der Schuldige aus theologischer Sicht etwas zur Sühne beitragen konnte. Im heutigen System ist diese/r jedoch im Blick auf die eigene Schuld und Sühne „theologisch entmündigt,“ weil sie/er aus der theologischen Eigenverantwortlichkeit suspendiert wurde. Der Schuldige war im Opferkultsystem per Gesetz verpflichtet, aktiv im Versöhnungsprozess beteiligt zu sein. Im heutigen System hingegen bleibt die Last der Schuld am Opfer hängen, womit sie/er im doppelten Sinn gedemütigt ist, nämlich als Opfer aber auch als Alleingelassene/r im Sühneprozess. Paradoxiertweise entlastete im kultischen Opfersystem das Opfertier auch das menschliche Opfer. Natürlich kann sich heute ein Täter bei seinem Opfer verbal „ent-schuldigen,“ aber wieder liegt der Akt des „Ent-schuldens“ in der Verantwortung des Opfers. Im Kontext eines demokratischen Rechtsstaates werden Straftäter in ernsthafteren Fällen ihrer Freiheit beraubt, aber nur in den seltensten Fällen geschieht dies

¹⁷² Mit der endzeitlichen Vorstellung sündloser Existenz würde nach Kittredge („Hebrews,“ 2:44f) der Autor implizit die irdische Existenz von Menschen abwerten.

freiwillig. Zudem behandelt das moderne Rechtssystem nur die Frage der Strafe, nicht jedoch diejenige der Schuld und Sühne. Schuld und Strafe sind im antiken Kultsystem—wie auch im Hebräer—zwei unterschiedene Dinge, die je unterschiedlich angegangen werden: Schuld bedarf der Sühne und zieht darüber hinaus in jedem Fall Strafe nach sich (vgl. Hebr 12,4–11).

8.4.8. *Exegetischer Ertrag zu Hebr 7,1–10,18: neue Deutungswege*

(1) Sohn als Hohepriester

Anerkannterweise ist die hohepriesterliche Christologie des Hebräers einmalig für das Neue Testament. Die wichtigste Frage dabei ist, welcher traditionsgeschichtlichen Konzeption sich diese hohepriesterliche Christologie des Autors verdankt—ein Konsens diesbezüglich ist nicht in Sicht. Entsprechend sind die Antworten darauf vielfältig: So vermutet Attridge beispielsweise als traditionsgeschichtlichen Ursprung eine priesterliche Angelologie,¹⁷³ Gräßer lokalisiert den Ursprung in einer Melchisedektradition.¹⁷⁴

Die in jüdisch-hellenistischer und rabbinischer Literatur geradezu weit verbreitete Motive, die Mose in den vierzig Wüstenjahren als Hohepriester darstellt, lädt zur Annahme ein, dass sie dem Hebräerautor bereits bekannt war, weil sie sich aus mindestens dreierlei Gründen nahe legte: (1) Zum einen gehörte Mose selbst wie sein Bruder und später berufene Hohepriester dem „Priesterstamm“ Levi an, und (2) zum anderen ist in der narrativen Logik selbst sein mehrfaches sühnendes Handeln vor, während und nach Errichtung der Kultinstitution—erstmal nach dem Götzendienst mit dem goldenen Kalb am Sinai—als prototypisches hohepriesterliches Handeln angelegt. Und (3) schließlich wurde das hohepriesterliche Handeln an *jom Kippur*, das auch diesen Götzendienst sühnen sollte, liturgiehistorisch auf eben diesen Ein-

¹⁷³ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 103: „In summary, then, the understanding of Christ as High Priest is probably based on Jewish notions of priestly angels and was already a part of the Christian liturgical or exegetical tradition on which our author draws, but that tradition hardly explains the way in which the motif is developed in the text.“

¹⁷⁴ Gräßer, *An die Hebräer*, 1:247: „[Z]iemlich sicher ist, dass die *ausgeformte* Hohepriesterchristologie unseres Briefes das eigenständige Werk des auctor ad Hebraeos ist, das er unter Zuhilfenahme der typologischen Betrachtung der atl. Melchisedektradition und des großen Versöhnungstages Lev 16 als Ausbau der Erhöhungsvorstellung vornimmt.“

satz des Mose am Sinai zurückgeführt. Dieser Tradition verdankt sich die hohepriesterliche Christologie des Hebräers, die den messianischen Sohn mit Moses Wesen und Werk vergleicht.¹⁷⁵

Als anschauliches Beispiel dieses Motivs sei aus der *Pesiqta de Rav Kahana* zitiert (vgl. auch u.a. Philo, *Mos.* 2,2–6; *PesR* 14,11 [Braude, 1:285]; *ShemR* 2 zu Ex 3,3–5 und 37 zu Ex 28,1 [Wünsche, 36–37, 272]; *WaR* 11 zu Lev 9,1 [Wünsche, 72–73]; *bŽev* 101b):

Es heißt Ps. 99,6: „Mose und Aaron unter seinen Priestern und Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen.“ R. Judan im Namen des R. Jochi bar R. Judan und R. Barachja im Namen des R. Josua bar Karcha hat gesagt: Alle die vierzig Jahre, welche die Israeliten in der Wüste zugebracht, hat Mose nicht unterlassen, dass Hohepriesteramt zu versehen, wie es heißt: „Mose und Aaron unter seinen Priestern.“ R. Berachja im Namen des R. Simon beweist es aus 1Chr 23,13: „Die Söhne Amrams: Mose und Aaron.“ Mose wird **אֵשׁ אֱלֹהִים**, ein Gottesmann genannt, seine Söhne aber werden nach dem Stamme Levi genannt. R. Eleasar bar R. Jose hat gesagt: Es ist uns klar, dass Mose den Dienst in der Wüste in einem weissen [*sic*] Hemde versehen hat. R. Tanchum im Namen des R. Judan hat gesagt: Alle acht Einweihungstage, die Mose das Hohepriesteramt versehen hat, ruhte die Schechina auf ihm. So heißt es Lev 9,4: „Denn heute wird euch der Ewige erscheinen.“ (*PesK* 4 [Wünsche, 44])

(2) Kultrelativierung

Wird die Relativierung des Kultes im Mittelstück des Hebräers von ExegetInnen meistens als Voraussetzung für den durch Christus ermöglichten und den alttestamentlich überbietenden Kult gedeutet, gehe ich—wie unter 8.4.6 (1) gezeigt wurde—nicht von einer Relativierung des Kultes, sondern von einer zu *Tischa be-Aw* nach der Tempelzerstörung sich nahe legenden Relativierung des Kultverlustes aus. Diese Interpretation verwehrt sich einer antijudaistischen Interpretation dieser Kultrelativierung.

¹⁷⁵ Vgl. hierzu die erhellende Monographie von John Lierman (*The New Testament Moses* [WUNT 2/173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004], bes. 49–50, 73–76, 118–119), dessen extensive intertextuelle Analyse die hier gebotene These bestätigt.

8.5. *Hebräer 10,19–12,3*8.5.1. *Erste Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Struktur und Text*

(1) Gliederung

Hauptabschnitt: Hebräer 10,19–12,3 bildet den vierten von fünf stufenweise und konzentrisch angeordneten Hauptabschnitten (s. 3,2). Diesen vierten Abschnitt nach Hebr 10,18 beginnen zu lassen, hat nicht zuletzt einen semantischen Grund, denn nachdem in Hebr 6,12b letztmals das Lexem „Glaube“ auftrat, erscheint es erstmals wieder in Hebr 10,22a. Die semantische Oberflächenstruktur nimmt dabei in erster Linie die durch das Opfer Jesu ermöglichte Sühne und den daraus resultierenden zuversichtlichen Glauben der Söhne (Hebr 10) beziehungsweise der Väter (Hebr 11) in den Blick. Insofern stimmt der vierte Hauptabschnitt kontrastierend mit dem zweiten überein, denn dort war vornehmlich der Unglaube der Väter und der Söhne im Blick gewesen. Die semantische Tiefenstruktur liest den Katalog der Glaubensväter nicht zuletzt auf der Basis der und im Vergleich zur narrativen Matrix von Ex 32–34, denn dort hatte die Erwähnung der treuen Glaubensknechte Abraham, Isaak und Jakob dazu beigetragen, Gott umstimmen zu können.

Abschnitte und Übergangselemente: Hebräer 10,19–12,3 zerfällt in das Übergangselement Hebr 10,19–23, in den Abschnitt Hebr 10,24–39,¹⁷⁶ in das Übergangselement Hebr 11,1–3,¹⁷⁷ in den Abschnitt Hebr 11,4–40 sowie in das Übergangselement Hebr 12,1–3.¹⁷⁸

Unterabschnitte und Symmetrien: Das einleitende und parallel gegliederte Übergangselement Hebr 10,19–23¹⁷⁹ (entsprechend Hebr 6,13–20) lädt aufgrund des sühnenden Opfers Jesu zum glaubensvollen Zutritt zum Heiligtum ein. Der Abschnitt Hebr 10,24–39 (entsprechend Hebr 4,14–6,12) zerfällt wie sein gegenüberliegender Abschnitt in zwei Unterabschnitte: (1) In den chiasmisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 10,24–

¹⁷⁶ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 10,24 der vierzehnte und in Hebr 10,32 der fünfzehnte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln versehenen (*Kephalaia*) Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

¹⁷⁷ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 11,1 der sechzehnte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

¹⁷⁸ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 12,1 der siebzehnte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

¹⁷⁹ A: Hebr 10,19 (Eintritt); B: Hebr 10,20 (Leib); C: Hebr 10,21 (Gott); A': Hebr 10,22a (tretet hinzu); B': Hebr 10,22b (Leib); C': Hebr 10,23 (er [Gott]).

34¹⁸⁰ (entsprechend Hebr 5,11–6,12), der vor mutwilligem Sündigen warnt, und (2) in den konzentrisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 10,35–39¹⁸¹ (entsprechend Hebr 4,14–5,10), der in den Söhnen solche sieht, die aus Glauben leben. Das konzentrisch gegliederte Übergangselement Hebr 11,1–3¹⁸² (entsprechend Hebr 4,12–13) führt in die chronologisch angelegte Glaubensgeschichte in Hebr 11,4–40 ein, indem gesagt wird, dass der Glaube um die schöpfende Kraft des Wortes Gottes weiß. Der Abschnitt Hebr 11,4–40 (entsprechend Hebr 3,7–4,11) zerfällt in vier Unterabschnitte, sie präsentieren den Glaubensgehorsam der Helden der Geschichte Israels: (1) In den chiasmatisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 11,4–7,¹⁸³ indem die Urväter gerühmt werden (Abel, Kain, Henoch, Noah), (2) in den chiasmatisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 11,8–21,¹⁸⁴ den Vorzügen der Patriarchen und Matriarchin gedenkt (Abraham und Sara, Jakob, Isaak), (3) in den chiasmatisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 11,22–29,¹⁸⁵ mit der Exodugemeinde (Josef, Mose, Söhne Israel) und schließlich (4) in den chiasmatisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 11,30–40,¹⁸⁶ mit den verschiedenen GlaubensheldInnen im verheißenen und besiedelten Land (Rahab, Gideon, Barak, Simson, Jephthah, David, Samuel und die Propheten). Das abschließende Übergangselement Hebr 12,1–3¹⁸⁷ (entsprechend Hebr 3,1–6) lädt angesichts der aufgezählten GlaubensheldInnen und im Auf-

¹⁸⁰ A: Hebr 10,24–25 (Tag); B: Hebr 10,26–27 (furchtbar, Gericht); C: Hebr 10,28 (stirbt auf zwei oder drei Zeugen hin); C': Hebr 10,29 (Strafe); B': Hebr 10,30–31 (wird richten, furchtbar); A': Hebr 10,32–34 (Tage).

¹⁸¹ A: Hebr 10,35 (nicht wegwerfen); B: Hebr 10,36 (Willen Gottes tun); C: Hebr 10,37 (der kommen soll wird kommen); B': Hebr 10,38 (aus Glauben leben); A': Hebr 10,39 (nicht zurückweichen).

¹⁸² A: Hebr 11,1 (Glaube, nicht sichtbar); B: Hebr 11,2 (in diesem empfangen die Alten Zeugnis); A': Hebr 11,3 (Glaube, das Sichtbare).

¹⁸³ A: Hebr 11,4 (gerecht); B: Hebr 11,5 (wohlgefallen); B': Hebr 11,6 (wohlgefallen); A': Hebr 11,7 (Gerechtigkeit).

¹⁸⁴ A: Hebr 11,8–10 (Abraham, Isaak, Jakob); B: Hebr 11,11 (Same); C: Hebr 11,12 (von einem gezeugt); D: Hebr 11,13–14 (irdisches Vaterland); D': Hebr 11,15–16 (himmlisches [Vaterland], Stadt); C': Hebr 11,17 (Einziggezeugter); B': Hebr 11,18 (Same); A': Hebr 11,19–21 (er [Abraham], Isaak, Jakob).

¹⁸⁵ A: Hebr 11,22 (Auszug der Söhne Israels); B: Hebr 11,23 (geboren); C: Hebr 11,24 (Pharao); D: Hebr 11,25 (Misshandlung); D': Hebr 11,26 (Schmach); C': Hebr 11,27 (König); B': Hebr 11,28 (Erstgeburt); A': Hebr 11,29 (sie [die Söhne Israels] durchzogen).

¹⁸⁶ A: Hebr 11,30–33 (Rahab, Gideon, Barak, Simson, Jephthah, David, Samuel, Propheten); B: Hebr 11,34 (entflohen Schwert); C: Hebr 11,35 (nahmen Freiheit an); C': Hebr 11,36 (erlitten Gefängnis); B': Hebr 11,37 (starben durch Schwert); A': Hebr 11,38–40 (sie alle).

¹⁸⁷ A: Hebr 12,1 (Sünde, Ausharren); B: Hebr 12,2 (Hinschauen auf Jesus); A' Hebr 12,3 (ausharrte, Sünder).

blicken zum Glaubensanfänger und -vollender Jesus zum Ablegen der Sünde ein.

Fig. 8.5.1 (1)

Makrostruktur	Hauptabschnitte Form	Abschnitte (inkl. atl. Matrix), <i>Anfangs-, Übergangs- und Abschlusselemente</i> Unterabschnitte	Leitworte	Symmetrien	Zeichen
A	1,1–2,18 <i>Peticha 1</i>	Erhöhter und erniedrigter Sohn (Ex 32–34 Bundesbruch und -erneuerung am Sinai)			3·724
λ		1,1–4 <i>Anfangselement: Reden Gottes im Sohn</i>		konzentrisch	492
κ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	1,5–14 Erhöht zur Rechten Gottes	υἱός, ἄγγελοι	konzentrisch	1.141
ι		2,1–4 <i>Übergangselement: Achtet auf das Herrenwort</i>	ἐκφεύγω	chiastisch	472
θ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	2,5–18 Erniedrigt unter Engel	υἱός, ἄγγελοι		1.619
		2,5–9 Zeitlich begrenzte Erniedrigung	ὑποτάσσω	parallel	
		2,10–18 Zwecks Errettung der Söhne		chiastisch	
B	3,1–6,20 <i>Peticha 2</i>	Unglaube der Väter und Söhne (Num 13–14 Bundesbruch in Kadesch-Barnea)			7·418
η		3,1–6 <i>Übergangselement: Aufblick zum glaubenstreuen Jesus</i>	πιστός	chiastisch	600
ζ	<i>Peticha-Zitat</i> Ps	3,7–4,11 3,7–11 Unglaube der Väter Ps 95,7–11 ^{1xx} Unglaube der Väter	ἄπιστία	chiastisch	2.508
		3,12–19 Auslegung: Warnung vor solchem Glaubensabfall		chiastisch	
	<i>Sidra-Eingangvers</i> Hebr 4,4 aus Ex 31,17b	4,1–11 Auslegung: Deshalb Eingang in Ruhe nicht versäumen		chiastisch	
ε		4,12–13 <i>Übergangselement: Vor Richterwort Gottes ist nichts unsichtbar</i>	λόγος τοῦ θεοῦ, ἀφανής	chiastisch	330

δ	4,14–6,12	Unglaube der Söhne	ἁμαρτία, πίστις		3,164
	4,14–5,10	Auslegung: Sündiges Volk bedarf des hohepriesterlichen Dienstes		chiastisch	
	5,11–6,12	Auslegung: Nach wiederholtem Glaubensabfall gibt es für einst Erleuchtete keine Buß- und Bundeserneuerung mehr	φωτίζω	chiastisch	
γ	6,13–20	<i>Übergangselement: An Hoffnung der eidlich bekräftigten Abrahamsverheißung festhalten, die hinter Vorhang reicht</i>	καταπέ- τασμα	chiastisch	816
C	7,1–10,18 Mittel- teil	Neuer Bund und Kultinstitution (Ex 32–34 Bundeserneuerung am Sinai)			9,939
β	7,1–28	Neuer Hohepriester	-ιερ-, θυσία		3,058
	7,1–10	Melchisedek, der größere Priester		chiastisch	
	7,11–17	Der andere Hohepriester Jesus, berufen nach der Ordnung dieses Melchisedeks (Ps 109,4 ^{LXX})		konzen- trisch	
	7,18–28	Berufen zum ewigen Priestertum nach dem Wort des Eides		chiastisch	
α	8,1–6	<i>Übergangselement: Hohepriester des wahren Zeltes</i>	σκηνή	chiastisch	752
Zen- trum	8,7–9,10	Neuer Bund	διαθήκη καινή		2,171
	8,7–13	Jer 31,31–34 ^{LXX} neuer Bund		chiastisch	
	9,1–10	Der irdische Gottesdienst auf der Basis fleischlicher Satzungen reinigt nur äußerlich		chiastisch	
α	9,11–14	<i>Übergangselement: Der Hohepriesterdienst im vollkommeneren Zelt reinigt auch das Gewissen</i>	σκηνή	chiastisch	570

β	9,15–10,18	Neues Sündopfer	θυσία, -ιερ-		3.388
	9,15–28	Christi Sündopfer stiftet neuen Bund, sein Blut reinigt himmlisches Zelt		chiastisch	
	10,1–18	Das neue Sündopfer Jesu folgt der Ordnung des Tuns des Willens Gottes (Ps 39,7 ^{LXX})		chiastisch	
B'	10,19– 12,3 Chatima I	Glaube der Söhne und Väter			7.043
γ	10,19–23	<i>Übergangselement: An Hoffnung des treuen Verheißungsgeber festhaltend, er eröffnete in Jesu Opfer Weg durch den Vorhang</i>	καταπέ- τασμα πίστις	parallel	454
δ	10,24–39	Glaube der Söhne	πίστις, ἁμαρτία		1.592
	10,24–34	Für mutwillige Sünden einst Erleuchteter gibt es kein Sündopfer mehr, sie erwartet das Gericht	φωτίζω	chiastisch	
	Prophe- tenzitat Hebr 10,37–38 aus Hab 2,3–4 ^{LXX}	10,35–39 Wir jedoch sind solche die glauben		konzen- trisch	
ε	11,1–3	<i>Übergangselement: Der Glaube lässt erkennen, dass die sichtbaren Welten durch das Wort Gottes entstanden</i>	πίστις ὀήματα θεοῦ, φαίνω	konzen- trisch	222
ζ	11,4–40 11,4–7 11,8–21 11,22–29 11,30–40	Glaube der Väter Urväter Patriarchen, Matriarchin Exodusgemeinde GlaubensheldInnen im Land	πίστις	chiastisch chiastisch chiastisch chiastisch	4.272
η	12,1–3	<i>Übergangselement: Aufblick zum Glaubensanfänger und -vollender Jesus</i>	πίστις	konzen- trisch	503

Hebräerforschung: Neben den Kapiteln Hebr 3–6 (s. 8.3.1 [1]) lassen sich die größten Kontroversen hinsichtlich der Gliederung auch in den Kapiteln Hebr 10–12 feststellen (s. 2.2; 2.4.2). Vanhoye lässt innerhalb seiner Strukturanalyse den vorletzten Hauptabschnitt in Hebr

11,1 beginnen und in Hebr 12,13 enden (s. 1.2.6 [1]).¹⁸⁸ Dussaut lässt den letzten Hauptabschnitt mit Hebr 11,1 beginnen (s. 1.2.8 [1]) und Lloyd Neeley bereits mit Hebr 10,19 (s. 1.2.8 [2]).¹⁸⁹ Guthrie seinerseits zählt Hebr 10,26–13,19 zum paränetischen Ausläufer des Gesamttextes (s. 1.2.9 [2]).¹⁹⁰

(2) Leitworte

Der semantische Zusammenhalt im Hauptabschnitt Hebr 10,19–12,3 ist in der insgesamt einunddreißigmaligen Verwendung des Wortstammes für „Glaube, glauben, treu“ gegeben (Hebr 10,22a.23b.38a.39b; 11,1a.3a.4a.5a.6a.6b.7a.7b.8a.9a.11a.11b.13a.17a.20a.21a.22a.23a.24a.27a.28a.29a.30a.31a.33a.39a; 12,2a: πιστ-). Der Glaube wird als eine noetische Instanz vorgestellt, in welcher die gehorsamen und gottesfürchtigen Alten „Zeugnis erhielten,“ also Zeugen eines Wissen wurden (Hebr 11,2.4a.4b.5b.39a; 12,1a: μαρτυρ-), das sie an der unsichtbaren Existenz Gottes und seiner schöpfenden Kraft durch sein Wort nicht zweifeln ließ und sie deshalb veranlasste, dessen hörbares Wort umzusetzen. Mit diesem Verdienst des Hörens von Unsichtbarem verbindet sich stets ein „Lohn, Belohner“ (Hebr 10,35b; 11,6b.26b: μισθαποδο-),¹⁹¹ zunächst in Form einer „Verheißung, Verheißungsgeber“ (Hebr 10,23b.36b; 11,9a.9b.11b.13a.17b.33b.39b: ἐπαγγε-), die entweder bereits im irdischen oder himmlischen Leben durch Gott erfüllt wird.

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Übergangselementen Hebr 6,13–20 und Hebr 10,19–23 einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

¹⁸⁸ In Abweichung zu Vanhoye beginnt Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 19) vorletzter Hauptabschnitt bereits in Hebr 10,26 und reicht wie bei demselben bis zu Hebr 12,13.

¹⁸⁹ So auch Gräßer (*An die Hebräer*, 1:29).

¹⁹⁰ Karrers (*Der Brief an die Hebräer*, 1:8) dritter und letzter Hauptabschnitt beginnt in Hebr 10,32.

¹⁹¹ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 2,2, dort jedoch im pejorativen Sinn von „Vergeltung.“

Hebr 6,19b.20a	εἰσερχομαι	*Hebr 10,19b	εἴσοδος
Hebr 6,18b	ἐλπίς	Hebr 10,23a	ἐλπίς
Hebr 6,13a.15b.17a	ἐπαγγελία, ἐπαγγέλλομαι	Hebr 10,23b	ἐπαγγέλλομαι
Hebr 6,13b.18b.19a	ἔχω	Hebr 10,19a	ἔχω
Hebr 6,20a	ἡμεῖς	Hebr 10,20a	ἡμεῖς
Hebr 6,13a.17a.18a	θεός	Hebr 10,21	θεός
Hebr 6,20a	Ἰησοῦς	Hebr 10,19b	Ἰησοῦς
* ¹⁹² Hebr 6,19b	καταπέτασμα	*Hebr 10,20a	καταπέτασμα
Hebr 6,13b.16a	μέγας	Hebr 10,21a	μέγας
Hebr 6,20a	προδρόμος	Hebr 10,22a	προσερχομαι

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Abschnitten Hebr 4,14–6,12 und Hebr 10,24–39, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

*Hebr 6,10b	ἀγάπη	*Hebr 10,24	ἀγάπη
Hebr 6,4b.10b	ἅγιος	Hebr 10,29b	ἀγιάζω
Hebr 4,15b; 5,1b.3b	ἁμαρτία	Hebr 10,26a.26b	ἁμαρτάνω, ἁμαρτία
Hebr 5,5a.9a. 11b.12b; 6,4b.12a	γίνομαι	Hebr 10,33	γίνομαι
Hebr 5,13b	δικαιοσύνη	Hebr 10,38a	δίκαιος
Hebr 6,8b	ἐγγύς	Hebr 10,25b	ἐγγίζω
Hebr 6,12b	ἐπαγγελία	Hebr 10,36b	ἐπαγγελία
Hebr 6,1b.10a	ἔργον	Hebr 10,24b	ἔργον
Hebr 6,7a	ἐρχομαι	Hebr 10,37b	ἐρχομαι
Hebr 5,7a	ἡμέρα	Hebr 10,25b.32a	ἡμέρα
Hebr 4,14b; 5,1b. 4b.10a.12b; 6,1b. 3b.5a.6b.7b.10a	θεός	Hebr 10,29a.31b. 36b	θεός
Hebr 5,1b	θυσία	Hebr 10,26b	θυσία
Hebr 5,14b; 6,5a	καλός	Hebr 10,24b	καλός
Hebr 6,9b	κρείττων	Hebr 10,34b	κρείττων
*Hebr 6,2b	κρίμα	* ¹⁹³ Hebr 10,27a	κρίσις
Hebr 5,3a	λάος	Hebr 10,30b	λάος
Hebr 4,14a	μέγας	Hebr 10,35b	μέγας
Hebr 4,16a	παρορησία	Hebr 10,35a	παρορησία
Hebr 6,1b.12b	πίστις	Hebr 10,38a.39b	πίστις

¹⁹² Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 9,3, was dort jedoch das irdische Zelt beschreibt.

¹⁹³ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 9,27.

Hebr 6,4b	πνεῦμα	Hebr 10,29b	πνεῦμα
* ¹⁹⁴ Hebr 4,14b; 6,6b	υἱός τοῦ θεοῦ	*Hebr 10,29a	υἱός τοῦ θεοῦ
*Hebr 6,4a	φωτίζω	*Hebr 10,32b	φωτίζω
Hebr 4,16a.16b	χάρις	Hebr 10,29b	χάρις
Hebr 6,2a	χείρ	Hebr 10,31	χείρ
* ¹⁹⁵ Hebr 5,12a.12b	χρεία	*Hebr 10,36a	χρεία
Hebr 5,12a	χρόνος	*Hebr 10,37b	χρονίζω

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagrafen, den Übergangselementen Hebr 4,12–13 und Hebr 11,1–3, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

*Hebr 4,13a	ἀφάνης	*Hebr	φαίνω
Hebr 4,13a	εἰμί	Hebr 11,1a	εἰμί
* ¹⁹⁶ Hebr 4,12a	ὁ λόγος τοῦ θεοῦ	* ¹⁹⁷ Hebr 11,3a	ὁῖματι θεοῦ

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagrafen, den Abschnitten Hebr 3,7–4,11 und Hebr 11,4–40, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

* ¹⁹⁸ Hebr 3,16b	Αἴγυπτος	*Hebr 11,26a.27a	Αἴγυπτος
Hebr 3,13b	ἁμαρτία	Hebr 11,25b	ἁμαρτία
*Hebr 3,18b; 4,6b.11b	ἀπειθία, ἀπειθεῖω	Hebr 11,31a	ἀπειθέω
Hebr 4,15a	ἀσθένεια	Hebr 11,34a	ἀσθένεια
Hebr 3,12a.19a	βλέπω	Hebr 11,7a	βλέπω
*Hebr 4,7a	Δαυίδ	*Hebr 11,32b	Δαυίδ
*Hebr 3,9b	εἶδον	*Hebr 11,5a.13b.23b	εἶδον
Hebr 3,13a	ἐκαστος	Hebr 11,21a	ἐκαστος
Hebr 3,16b	ἐξέρχομαι	Hebr 11,8a.8b	ἐξέρχομαι

¹⁹⁴ Dieses Syntagma erscheint sonst nur noch in Hebr 7,3.

¹⁹⁵ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 7,11.

¹⁹⁶ Dieses Syntagma erscheint sonst nur noch in Hebr 13,7.

¹⁹⁷ Dieses Syntagma erscheint sonst nur noch in Hebr 6,5.

¹⁹⁸ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 8,9.

Hebr 4,1a	ἐπαγγελία	Hebr 11,9a.9b. 13a.17b.33b.39b	ἐπαγγελία
*Hebr 3,8b.17b	ἔρημος	*Hebr 11,38b	ἔρημία
Hebr 3,8b.13a; 4,4b.7a.8b	ἡμέρα	Hebr 11,30b	ἡμέρα
Hebr 3,12b; 4,4b.9b.10b	θεός	Hebr 11,4a.4b.5a. 5b.6b.10b.16b. 16b.19a.25a.40a	θεός
Hebr 3,13a	καλέω	Hebr 11,8a.18b	καλέω
* ¹⁹⁹ Hebr 4,3b	καταβολή	*Hebr 11,11a	καταβολή
*Hebr 4,1a	καταλείπω	*Hebr 11,27a	καταλείπω
Hebr 4,3b	κόσμος	Hebr 11,7b.38a	κόσμος
*Hebr 4,9b	λαός τοῦ θεοῦ	*Hebr 11,25a	λαός τοῦ θεοῦ
Hebr 3,16b	Μωϋσῆς	Hebr 11,23a.24a	Μωϋσῆς
Hebr 3,9a	πατήρ	Hebr 11,23a	πατήρ
Hebr 3,9a	περιάζω	Hebr 11,17a	περιάζω
*Hebr 3,17b; 4,11b	πίπτω	*Hebr 11,30a	πίπτω
*Hebr 4,3a	πιστεύω	*Hebr 11,6b	πιστεύω
Hebr 4,2b	πίστις	Hebr 11,4a.5a.6a. 6b.7a.7b.8a.9a. 11a.11b.13a.17a. 20a.21a.22a.23a. 24a.27a.28a.29a. 30a.31a.33a.39a	πίστις
* ²⁰⁰ Hebr 3,10b	πλανάω	*Hebr 11,38b	πλανάω
* ²⁰¹ Hebr 4,1b	ὑστερέω	*Hebr 11,37b	ὑστερέω
* ²⁰² Hebr 4,1a	φοβέω	*Hebr 11,23b.27a	φοβέω
Hebr 3,14a	Χριστός	Hebr 11,26a	Χριστός
* ²⁰³ Hebr 4,7a	χρόνος	*Hebr 11,32b	χρόνος

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Übergangselementen Hebr 3,1–6 und Hebr 12,1–3, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

¹⁹⁹ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 9,26.

²⁰⁰ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 5,2.

²⁰¹ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 12,15.

²⁰² Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 13,6.

²⁰³ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 5,12.

Hebr 3,1b.6b	ἡμεῖς	Hebr 12,1a.1b.1c	ἡμεῖς
Hebr 3,4b	θεός	Hebr 12,2b	θεός
Hebr 3,1b	Ἰησοῦς	Hebr 12,2a	Ἰησοῦς
*Hebr 3,5b	μαρτύριον	* ²⁰⁴ Hebr 12,1a	μάρτυς
Hebr 3,2a.5a	πιστός	Hebr 12,2a	πίστις

(3) Stichwortverbindungen

Das Übergangselement Hebr 10,19–23 ist mit dem vorhergehenden Abschnitt Hebr 9,15–10,18 durch „Hinzutretende, hinzutreten“ (u. a. in Hebr 10,1 und Hebr 10,22) und mit dem folgenden Abschnitt Hebr 10,24–39 durch „Glaube“ (u. a. Hebr 10,22 und Hebr 10,38) verbunden. Der Abschnitt Hebr 10,24–39 seinerseits ist mit dem nachstehenden Übergangselement Hebr 11,1–3 durch „Glaube“ verknüpft (u. a. Hebr 10,39 und Hebr 11,1). Das Übergangselement Hebr 11,1–3 ist mit dem nachstehenden Abschnitt Hebr 11,4–40 ebenfalls durch „Glaube“ (u. a. Hebr 11,3 und Hebr 11,4) verbunden, wie auch der Abschnitt Hebr 11,4–40 seinerseits mit dem nachstehenden Übergangselement Hebr 12,1–3 durch „Glaube“ (u. a. Hebr 11,39 und Hebr 12,2), aber auch durch „Zeugen, Zeugnis“ verknüpft ist (u. a. Hebr 11,39 und Hebr 12,1). Somit erweist sich im Hauptabschnitt Hebr 10,19–12,3 deutlich, dass Leitworte auch als Stichwortverbindungen dienen können.

(4) Zeichenstatistik

Der Zeichenstatistik zufolge zählt der Hauptabschnitt Hebr 10,19–12,3 als Ganzes 7.043 Zeichen. Das Übergangselement Hebr 10,19–23 zählt 454, der Abschnitt Hebr 10,24–39 1.592, das Übergangselement Hebr 11,1–3 222, der Abschnitt Hebr 11,4–40 4.272 und schließlich das Übergangselement Hebr 12,1–3 503 Zeichen.

8.5.2. *Zweite Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Inhalt und Kontext*

(1) Hebräer 10,19–23

Nachdem der Abschnitt Hebr 9,15–10,18 vom Sündopfer Jesu sprach, wird aus diesen Ausführungen im Übergangselement Hebr 10,19–23

²⁰⁴ Dieses Lexem erscheint sonst nur noch in Hebr 10,28, was dort allerdings ausschließlich belastende Zeugen meint.

gefolgert, dass der Weg zum Zutritt ins Heiligtum nun auch für die AdressatInnen eröffnet ist. Somit entspricht das Übergangselement Hebr 10,19–23 insofern seiner Schwesterperikope, als auch dort die Rede des Zutritts in den Thronraum hinter den Vorhang war.

Aufforderung zum Zutritt ins Heiligtum: Das vornehmlich im Abschnitt Hebr 9,15–10,18 behandelte Blut Jesu gibt den Brüdern Zuversicht zum Zutritt ins (himmlische) Heiligtum (Hebr 10,19), einen Eintritt, welchen Jesus mit seinem Leib als neuen, lebendigen Weg durch den Vorhang erschloss, dort ist er den HörerInnen ein großer Priester über dem Haus Gottes (Hebr 10,20–21 und schon in Hebr 6,19–20). Daher sollen sie hinzutreten mit wahrhaftigem und vom bösen Gewissen gereinigten Herzen, mit gewaschenem Leib und, wie schon Abraham und später die Glaubenshelden im elften Kapitel, in Zuversicht des Glaubens (Hebr 10,22 und auch schon in Hebr 6,13–15). Dies sollen sie im Festhalten des Bekenntnisses der unwandelbaren Hoffnung tun, denn treu ist der Verheißungsgeber (Hebr 10,23 und schon in Hebr 6,16–18).

(2) Hebräer 10,24–39

Nachdem im Übergangselement Hebr 10,19–23 die Rede vom Zutritt zum Heiligtum war, wird im Abschnitt Hebr 10,24–39 einmal mehr vor mutwilligem Sündigen gewarnt und in performativer Rede der Glaube der AdressatInnen vorausgesetzt. Dieser Glaube wird im anschließenden Übergangselement Hebr 1,1–3 aufgegriffen. Der Abschnitt Hebr 10,25–39 entspricht seiner Schwesterperikope insofern, als auch hier früherer Tage gedacht, vor mutwilligem Sündigen gewarnt und vom helfenden Glaubensvorbild Jesus geredet wird.

Nach Aufhebung der Sündopfer zieht mutwilliges Sündigen das Gericht Gottes nach sich: Der Autor beginnt in Hebr 10,24–31, indem er die HörerInnen auf ihre soziale Verantwortung hinweist, gegenseitig sollen sie sich zu Liebe und guten Werken anspornen (Hebr 10,24 und schon in Hebr 6,10). Gegenseitige Ermahnung ist jedoch nur unter der Bedingung möglich, dass die HörerInnen die eigene Versammlung nicht verlassen und genau davor warnt der Autor, zumal sie—wie er sagt—die Endzeit herannahen sehen (Hebr 10,25). Sozialkontrolle scheint der Autor deshalb vorauszusetzen, da nach Empfang der Wahrheit, bei mutwilligem Sündigen kein wirksames Sündopfer mehr bleibt (Hebr 10,26 und schon in Hebr 6,4–8; vgl. 12,16–17). Die Konsequenz dessen ist nämlich furchterregend: die Sünder erwartet das Gerichtes Gottes in Form eines eifrigen Feuers, das seine Widersacher verzehren wird

(Hebr 10,27; vgl. Hebr 1,7; 12,29). Starben Sünder unter dem ersten Bund und bei Missachtung des Gesetzes Moses ohne Erbarmen auf zwei bis drei Zeugen hin (= Dtn 17,6^{lxx}), erwartet sie im neuen Bund eine weitaus schlimmere Strafe. Sollten sie nämlich den Sohn mit Füßen treten und in Folge dessen das heiligende Bundesblut als gemein achten (Hebr 10,28–29), wird der lebendige Gott (und nicht Menschen) seinen Sohn, den Gnadengeist und die Gesetzesmissachtung rächen, indem er seinem sündigen Volk selbst richtend entgegentreten wird (Hebr 10,30–31; Hebr 10,30 = Dtn 32,35a.36a^{lxx}).

In Erinnerung an vergangene Leidenskämpfe glaubend den Willen Gottes zur Erlangung der Verheißung tun: Der Autor erinnert die HörerInnen an eigene oder durch Gefährten erlittene Leidenskämpfe, an Leiden durch Zurschaustellungen unter Schmähungen und Drangsale (Hebr 10,32–33), hinzu kamen das Mitleiden um Gefangene aus den eigenen Reihen sowie der Raub von eigenem Besitztum, den die HörerInnen offensichtlich im Wissen um bleibenden Besitz in freudiger Gelassenheit erduldet hatten (Hebr 10,34; vgl. Mt 6,19–21). Ihre Zuversicht, welche reichlich belohnt werden wird, sollen die HörerInnen nicht aufgeben, denn wer darin geduldig den Willen Gottes tut, wird die Verheißung erlangen (Hebr 10,35–36). Denn der Gerechte—so zitiert der Autor—wird aus Glauben leben, am Zurückweichenden aber hat Gottes Seele kein Wohlgefallen (Hebr 10,38 = Hab 2,4b^{lxx}). Nur noch eine kleine Weile und der Kommende soll kommen (Hebr 10,37 = Hab 2,3b^{lxx}), um seine Glaubenden zu retten (Hebr 10,39).

(3) Hebräer 11,1–3

Nachdem der vorhergehende Abschnitt Hebr 10,24–39 vom glauben- den Tun handelte, führt das Übergangselement Hebr 11,1–3 in das Wesen des Glaubens selbst ein, in welchem die GlaubensheldInnen des folgenden Abschnitts Hebr 11,4–40 reüssierten. Die Übereinstimmung zur Schwesterperikope Hebr 4,12–13 ist im Wort Gottes gegeben, welches dort richtet und hier schöpft.

Das Wesen des Glaubens: Der chronologischen *Tour d'Horizon* durch die Geschichte der GlaubensheldInnen Israels, der *Exempla Fidei*, der der Hebräer nicht zuletzt seine Berühmtheit und Beliebtheit verdankt, stellt der Autor allgemeine Aussagen über den Glauben voran. Der Glaube ist das eigentliche (feststehende) Wesen der erhofften und unsichtbaren Dinge, insofern man nicht an ihrer Existenz zweifelt (Hebr 11,1). Im Glauben nämlich war den Alten, den im Folgenden genannten

Glaubensvätern und -müttern (Hebr 11,4–40), Zeugnis gegeben worden (Hebr 11,2,39). Nur in diesem speziellen noetischen Modus ist erkennbar, dass Gott die Welten durch sein Wort erschuf, dass Sichtbares aus Unsichtbarem (jedoch Hörbarem) entstand (Hebr 11,3). Mit dem Zitat aus Hab 2,3–4 dürfte der Autor beabsichtigt haben, die potentiellen neuen GlaubensheldInnen unter den HörerInnen hypothetisch in die Liste vergangener Glaubenshelden einzufügen (Hebr 10,37–39).

(4) Hebräer 11,4–40

Nachdem das Übergangselement Hebr 11,1–3 einführend das Wesen des Glaubens erläutert hatte, listet die *Exempla Fidei* im Abschnitt Hebr 11,4–40 die GlaubensheldInnen Israels in vier Zeitperioden zugeordnet auf. In stilistischer Hinsicht bedient sich der Autor einzig in diesem Kapitel der Anapher. Im anschließenden Übergangselement Hebr 12,1–3 wird anhand dieser Beispiele und anhand der Aufforderung zum Aufblick zu Jesus angemahnt, die Sünde abzulegen. Eine Übereinstimmung des Abschnitts Hebr 11,4–40 zur Schwesterperikope liegt darin, dass dort mehrheitlich jedoch nicht nur von Glaubensversagern und hier von Glaubenshelden der Vätergenerationen die Rede ist.

Die Urväter—Abel, Kain, Henoch und Noah: Durch Glauben brachte Abel Gott ein besseres Opfer dar als Kain. In diesem Glauben erhielt er nicht nur über seine Gerechtigkeit Zeugnis, in ihm spricht er—obwohl gestorben—immer noch (Hebr 11,4). Durch denselben Glauben wurde Henoch noch lebend entrückt, nachdem ihm bezeugt worden war, dass er Gott wohlgefallen habe. In diesem Gott wohlgefälligen Glauben zweifelt der Hinzutretende nicht an Gottes Existenz noch daran, dass Gott sein Belohner ist (Hebr 11,5–6). Ein Erbe der Gerechtigkeit wurde auch Noah, weil er im Glauben der Weisung über noch Unsichtbares folgend, gottesfürchtig eine Arche zur Rettung seines Hauses baute—in diesem Glauben richtete er die Welt (Hebr 11,7).

Die Patriarchen, die Matriarchin—Abraham und Sara, Jakob, Isaak: Durch Glauben zog Abraham, als er berufen wurde, nicht wissend wohin er ging, an einen Ort, den er zum Erbe empfangen sollte (Hebr 11,8). In diesem verheißenen Land angekommen und die Stadt erwartend, deren Bauherr der Schöpfer Gott sein würde, siedelte er als Fremder im verheißenen Land, zusammen mit den Miterben Isaak und Jakob (Hebr 11,9–10). Durch Glauben erhielt auch die unfruchtbare Sara über die Zeit des (fruchtbaren) Alters hinaus Kraft zur Grundlegung einer Nachkommenschaft, weil sie den Verheißungsgeber für treu

erachtete. Deswegen wurden von einem so viele wie Sterne am Himmel beziehungsweise Sand am Ufer des Meeres gezeugt (Hebr 11,11–12). Glaubend starben sie (die Ahnen), ohne das verheißene Land empfangen zu haben und dieses (nur) aus der Ferne sehend und begrüßend bekannten sie, dass sie auf Erden Fremde und Pilger sind. Und solche sind, die auf der Suche nach einem anderen als demjenigen, von welchem sie ausgingen, das heißt auf der Suche nach einem besseren und himmlischen Vaterland, weswegen Gott sich ihrer nicht schämt (vgl. Hebr 2,11), denn er bereitet ihnen eine Stadt (Hebr 11,13–16). Im Glauben brachte Abraham—als er versucht wurde—seinen einzigen Sohn, den verheißenen Nachkommen Isaak dar, denn er rechnete damit, dass Gott ihn auch aus den Toten auferwecken könnte (Hebr 11,17–19; Hebr 11,18b = Gen 21,12b^{lxx}). Isaak segnete im Blick auf Künftiges Jakob und Esau, und Jakob segnete sterbend einen jeden Sohn Josefs, indem er sich betend über der Spitze seines Stabes neigte (Hebr 11,20–21; Hebr 11,21b = Gen 47,31b^{lxx}).

Die Auszugsgeneration—Josef, Mose und die Söhne Israels: Im Glauben gedachte Josef sterbend des Auszugs der Söhne Israels und traf Anordnungen über seine Gebeine (Hebr 11,22). Im Glauben verbargen die Eltern des Mose das neugeborene schöne Kind für drei Monate, ohne die Gebote des Königs zu fürchten (Hebr 11,23). Im Glauben weigerte sich Mose, Sohn der Tochter des Pharaos genannt zu werden (vgl. Apg 7,21), sondern zog es vor, zusammen mit seinem Volk misshandelt zu werden, weil er die Schmach Christi—auf die Belohnung schauend—für größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens hielt (Hebr 11,24–26). Im Glauben führte er standhaft das Volk aus Ägypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten, machte zum Schutz der Erstgeburt vor dem Verderber die Blutbesprengung durch das Passa, und führte die Söhne Israels trockenen Fußes durch das Rote Meer, das hernach die Ägypter verschlang (Hebr 11,27–29).

Die erfolgreichen und leidenden GlaubensheldInnen im verheißenen und bewohnten Land—Rahab, Gideon, Barak, Simson, Jeftah, David, Samuel und die Propheten: Durch Glauben fielen die Mauern Jerichos nach siebentägiger Umwanderung, die Hure Rahab kam darin nicht mit den Ungehorsamen um, weil sie die Kundschafter friedlich aufgenommen hatte (Hebr 11,30–31). Unter den aufgezählten Helden Gideon, Barak, Simson, Jeftah, David, Samuel und den Propheten gab es Erfolgreiche: solche, die durch Glauben Königreiche bezwangen, Gerechtigkeit wirkten, Verheißungen erlangten, der Löwen Rachen stopften, Feuerskraft auslöschten, des Schwertes Schärfe entgingen, in Schwachheit gestärkt

wurden, im Kampf erstarkten und fremde Heere in die Flucht trieben, aber auch Frauen, die ihre Toten aus der Auferstehung zurück erhielten (Hebr 11,32–35a). Es gab aber auch leidende Helden: solche, die gefoltert die Freiheit um einer besseren Auferstehung willen aus-schlugen; solche, die verspottet, gezeißelt, gefesselt und gefangen gehalten wurden; solche, die gesteinigt und zersägt wurden und durch des Schwertes Schärfe starben; solche, die in Schafspelzen und Ziegenhäuten in Wüsten, Bergen, Höhlen und Klüften umherirrten, wo sie Mangel, Drangsal und Misshandlung erlitten; ihrer aller war die Welt nicht wert (Hebr 11,35b–38; vgl. Apg 7,51–53). Sie alle, die im Glauben Zeugnis empfangen, erlangten die Verheißung nicht, weil Gott für die HörerInnen Besseres vorsah, nämlich, dass jene nicht ohne sie vollendet werden sollten (Hebr 11,39–40).

(5) Hebräer 12,1–3

Nach der Aufzählung der GlaubensheldInnen im Abschnitt Hebr 11,4–40, und nachdem der Autor die AdressatInnen mit den Glaubenshelden in Bezug bringt, kommt es im Übergangselement Hebr 12,1–3 zu einer ernststen Aufforderung zum Ablegen der Sünde. Dies soll nicht zuletzt im Hinblick zu Jesus geschehen, was das Übergangselement Hebr 12,1–3 semantisch mit seiner Schwesterperikope verbindet.

Ablegen der Sünde im Aufblicken zu Glaubenszeugen und Jesus: In der wohl deutlichsten Aufforderung, die vorhandene Sünde abzulegen, legt der Autor in Hebr 12,1–3 das gesamte Gewicht der in Hebr 11,4–40 erwähnten Glaubenszeugen in die argumentative Waagschale. Er tut dies in einem Wortspiel: Weil die HörerInnen umlagert (gr. περιέμμαι) sind von einer so großen Wolke von Zeugen, sollen sie jede Bürde wie die leicht umstrickende (gr. ἐνπερίστατος) Sünde ablegen und in dem vor ihnen liegenden Wettkampf ausdauernd laufen (Hebr 12,1). Um nicht in ihrer Seele zu ermatten und aufzugeben, sollen sie dies im Aufblicken zum Vollender des Glaubens, Jesus, tun. Um künftiger Freuden willen erduldeten dieser das Kreuz, die Schande wie auch den Widerspruch der Sünder, anschließend setzte er sich zur Rechten des Thrones Gottes (Hebr 12,2–3).

8.5.3. *Dritte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Intertext*

(1) Hebräer 10,19–39

Unter 8.5.2 (1) und 8.5.2 (2) wurde einmal mehr die Sünde—sie war bereits Thema des zweiten Hauptabschnitts—und insbesondere die Warnung vor mutwilligem Sündigen unter Einbeziehung der Glaubensgeduld thematisiert. Was diese Rede bedeutet, gilt es im Licht der narrativen Matrix und auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur zu erörtern.

Warnung vor Götzendienst: Nachdem in Hebr 10,26 gesagt wurde, dass im neuen Bund kein Opfer für mutwilliges Sündigen bleiben wird, sondern nur das Warten auf das Gericht Gottes (Hebr 10,27), macht der Autor in Hebr 10,28 anhand von Dtn 17,6 eine Rückschau, wie Gesetzesmissachtungen unter Mose geahndet wurden. Wer gesündigt hatte, so heißt es, wurde auf Aussage von zwei oder drei Zeugen hin getötet. Wo diese Aussagen aus Dtn 17,6 als Ausschnitt einer längeren Gesetzesrekapitulation gemacht wurden, ist an dieser Stelle des Textes nicht unwesentlich. Sie ergingen nämlich in Moab an die zweite Generation, dem Ort, wo Mose dem Volk vor Einzug ins verheißene Land noch einmal das Gesetz vorlegte und auf dieser Basis den Bund erneuerte. Ähnlich wie dort befindet sich die Hörerschaft des Hebräers in der Schilderung des Autors zufolge vor dem Eingang ins verheißene Land, wenn es auch das himmlische Landerbe meint (vgl. Hebr 12,18–24). Bezeichnend ist nun, dass Dtn 17,6 zu der Perikope gehört, die die Strafen gegen GötzendienerInnen im verheißenen Land regeln soll (Dtn 17,2–7), womit inhaltlich Rückbezüge zum Götzendienst am Sinai gemacht werden, das das Thema der impliziten *Sidra*-Lesung ist. Den Götzendienern des neuen Bundes wird es deshalb schlimmer ergehen, weil im einmaligen Selbstopfer Jesu der reinigende Kult aufgehoben wurde (Hebr 10,29), wodurch nur noch Gott selbst übrig bleibt, GesetzesübertreterInnen zu bestrafen. Auch diese Aussage, die Dtn 32,35a.36a^{LXX} zitierend Gott in den Mund gelegt wird (Hebr 10,30), entstammt dem Lied des Mose, der sich am Ende seines Lebens und nach dem Bundesschluss in Moab ein letztes Mal mahnend an die Gemeinde wendet und noch einmal vor Götzendienst im verheißenen Land warnt (Dtn 32,21–43).

Harrt aus, denn der Kommende wird kommen: Auch in Hebr 10,35–39 lassen sich Rückbezüge zur *Sidra* herstellen, denn schließlich war es—wie unter 8.2.6 (2) ausgeführt—das Säumen des Mose gewesen (Ex 32,1^{LXX}:

χρoνίζω), das die Auswanderergeneration zum Götzendienst verleitet hatte. Hier jedoch wird gesagt, dass der Kommende—womit die zweite Einführung des Sohnes in die Welt gemeint sein dürfte—nicht säumen wird (Hebr 10,37b: οὐ χρoνίζω). Die Folgen des Säumens Moses sind nun hinlänglich bekannt, ein Detail jedoch verdient es an dieser Stelle hervorgehoben zu werden. Aaron fertigte nach Anfrage des Volkes das goldene Kalb, er fertigte es von dem Schmuck, den goldenen Ohrringen der Frauen und Kinder (Ex 32,2–4). Dem darauf folgenden Rechenschaftsbericht gegenüber Mose hatte er gefragt: „Wer hat Gold?“ (Ex 32,24a^{lxx}: ὑπάρχω), worauf er es entgegen nahm—es war das Gold das die Auswanderer von den ägyptischen GastgeberInnen geplündert hatten (Ex 12,35–36). Wenn nun der Autor die HörerInnen bezüglich ihres gestohlenen Besitzes beschwichtigt (Hebr 10,34a: τῶν ὑπαρχόντων), dürfte vielleicht etwas von diesem verhängnisvollen „Besitz“ im Intertext anklingen. Denn nach rabbinischer Tradition war den HörerInnen jetzt und zur Strafe geraubt worden, was sie ihrerseits den Ägyptern unrechtmäßig abgenommen hatten:

R. Jehuda sagte im Namen Šemuéls: Alles Silber und Gold auf der Welt sammelte Joseph und brachte es nach Miçrajim, denn es heißt: *und Joseph sammelte alles Silber, das vorhanden war* (Gen 47,14). Ich weiß dies von dem, das in Miçrajim und Kenaan vorhanden war, woher dies von dem, das in anderen Ländern vorhanden war? Es heißt: *alle Welt kam nach Miçrajim* (Gen 41,57). Als die Jisraéliten aus Miçrajim zogen, nahmen sie es mit wie es heißt: *und sie leerten Miçrajim aus* (Ex 12,36). R. Asi erklärte, sie machten es wie ein Netz, in dem keine Getreidekörner sind. R. Šimon erklärte, wie eine Meerestiefe, in der keine Fische sind. So lag es bis Rehabeam, dann kam Šišaq, der König von Miçrajim, und nahm es Rehabeam ab, wie es heißt: *im fünften Jahre des Königs Rehabeam zog Šišaq, der König Miçrajim, wider Jerušalem heran und nahm die Schätze des Tempels des Herrn und die Schätze des königlichen Hauses* (1Kön 14,25–26). Hierauf kam Zerah, der König von Kuš, und nahm es Šišaq ab. Hierauf kam Asa, und nahm es Zerah, dem König von Kuš, ab und übersandte es Hadrimmon, dem Sohne Tabrimmons. Hierauf kamen die Leute von Ammon und nahmen es Hadrimmon, dem Sohne Tabrimmons, ab. Hierauf kam Jehošaphat und nahm es den Leuten von Ammon ab, und so lag es bis Aḥaz. Hierauf kam Sanḥerib und nahm es Aḥaz ab. Hierauf kam Hišqija und nahm es Sanḥerib ab, und so lag es bis Čidiqija. Hierauf kamen die Kasdim und nahmen es Čidiqija ab. Hierauf kamen die Perser und nahmen es den Kasdim ab. Hierauf kamen die Griechen und nahmen es den Persern ab. Endlich kamen die Römer und nahmen es den Griechen ab, und noch befindet es sich in Rom. (*bPes* 119a (Goldschmidt, 2:676–677))

(2) Hebräer 11,1–12,3

Die „forensische“ Funktion der *Exempla Fidei*: Dass das Genre von Heldenlisten, wie wir sie in Hebr 11 vorfinden, kein Einzelfall ist, hat Pamela M. Eisenbaum in ihrer 1997 erschienen Monographie *The Jewish heroes of Christian history: Hebrews 11 in literary context* eingehend gezeigt.²⁰⁵ Es ist offensichtlich, dass die namentlich genannten GlaubensheldInnen das für sie hörbar gewordene und gelegentlich—wie es scheint—für sie zum Nachteil führende Wort Gottes in der einen oder anderen Weise furchtlos und gehorsam befolgten, teilweise erfüllte sich ihnen deshalb die damit verbundene Verheißung (der erhoffte Lohn) noch zu Lebenszeit oder dann eben in späteren Generationen oder gar erst im Jenseits (s. 8.5.2 [4]). Was mich im Versuch der Kontextualisierung im Folgenden beschäftigen soll, ist die Frage ihrer Funktion und der Platzierung dieser *Exempla Fidei* gleich im Anschluss an die Gerichtsdrohungen am Ende von Hebr 10. Eine Antwort müsste in Hebr 12 ansetzen, denn hier werden die Alten „Zeugen“ genannt (Hebr 12,1: μαρτυρες), womit wie bereits in Hebr 10,28 ein forensischer Begriff Verwendung findet. In Bezug auf alle und insbesondere in Bezug auf Abel und Henoch wird das Verb „Zeugnis empfangen“ im Passiv verwendet (Hebr 11,2.4a.5b.39: μαρτυρέω): Abel wurde bezeugt, dass er gerecht und Henoch, dass er Gott wohlgefallen hatte. Wie die übrigen GlaubensheldInnen hatten also beide von Gott „ein [gutes] Zeugnis erhalten.“ Gibt es über die offensichtliche Funktion des guten Beispiels noch einen anderen logischen Grund, dieses Motiv ausgerechnet an dieser Stelle zu verwenden? Im Kontext der narrativen Matrix von Ex 32–34 spielt das Eintreten Moses für das Volk und gegen Gottes vernichtende Absicht—wie bereits gezeigt wurde—eine wichtige Rolle (s. 8.3.3 [2]). Als Gott nach der Sünde des goldenen Kalbes das Volk zu vernichten gedenkt, interveniert Mose unter anderem auch mit folgendem Argument:

Denke an deine Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen und denen du gesagt hast: Ich will eure Nachkommen (so) zahlreich machen wie die Sterne des Himmels, und dieses ganze Land, von dem ich gesagt habe: „ich werde (es) euren Nachkommen geben,“ das werden sie für ewig in Besitz nehmen. Da gereute den Herrn das Unheil, von dem er gesagt hatte, er werde es seinem Volk antun. (Ex 32,13–14)

²⁰⁵ (SBL.DS 156; Atlanta: Scholars Press, 1997), bes. 17–87.

Mose vermag also Gottes Tötungsabsichten abzuwenden, indem er Gott an seinen Eid gegenüber den Patriarchen Abraham, Isaak und Israel erinnert. Moses Reminiszenz desselben Arguments im Deuteronomium geht noch weiter:

Denke an deine Knechte, Abraham, Isaak und Jakob! Kehre dich nicht an die Verstocktheit dieses Volkes und an seine Gottlosigkeit und an seine Sünde, damit das Land, aus dem du uns herausgeführt hast, nicht sagt: Weil der Herr nicht imstande war, sie in das Land zu bringen, von dem er zu ihnen geredet hatte, und weil er sie hasste, hat er sie herausgeführt, um sie in der Wüste sterben zu lassen! Sie sind ja dein Volk und dein Erbteil, das du herausgeführt hast mit deiner großen Kraft und mit deinem ausgestreckten Arm. (Dtn 9,27–29)

Gott soll also anstelle der Sünden des Volkes seiner Knechte und gerechten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gedenken, weil das Volk (trotz der Sünden) immer noch sein Erbteil ist. Gott wird demnach durch die Verdienste der gottesfürchtigen Knechte beschwichtigt und von seinem Vernichtungsplan abgehalten. Ich meine, dass es genau diese „forensische“ und entlastende Funktion der GlaubensheldInnen im Interesse der sündigen HörerInnen und gegenüber Gott ist, die den Autor die Liste an dieser Stelle einzuführen veranlasste. Denn starben im Sinaibund die aufgrund des Götzendienstes Angeklagten auf zwei bis drei Zeugen hin, soll die Zeugenschaft und Verdienste der Glaubensgehorsamen im Interesse der HörerInnen diese nicht nur von einem vollendeten Leben als Erben überzeugen, sondern vor allem den in Hebr 10,30–31 zu Wort gekommene Richtergott—wie damals am Sinai—milde stimmen.

In jüdisch-hellenistischer wie auch rabbinischer Literatur spielt das Verdienst der Gott wohlgefälligen Väter in der Rettung des durch das goldene Kalb versündigten Volkes eine wichtige Rolle. Es sei im Folgenden eines der eindrucklichsten Beispiele, eine *Peticha* aus *Shemot Rabba* zitiert (vgl. auch Philo, *Praem.* 166; *ShemR* 41 zu Ex 32,6 [Wünsche, 292]; *WäR* 36 zu Lev 26,42 [Wünsche, 252–258]; *EkhaR*, Einleitung der Schriftgelehrten [Wünsche, 29–30]; *PesR* 27/28,1 [Braude, 2:547–548]; *PRE* 45 [Börner-Klein, 614–618]):

„Gedenke an Abraham.“ Was beabsichtigte Mose mit der Erwähnung der drei Väter? R. Abin ben Tabri im Namen des R. Jizchak sagte: Als die Israeliten jene That verübt hatten, gingen fünf Würgengel aus sie aufzureiben. Der Zorn, der Grimm, die Wuth, die Ausrottung und das Verderben, wie geschrieben steht Dtn 9,19: „Denn ich fürchtete mich vor dem Zorn und Grimm.“ Nun sprach er: Herr der Welt! du stehst gegen einen und ich stehe gegen den andern. Du stehst gegen

den Zorn, wie es heißt Ps 7,7: „Stehe auf, Ewiger, gegen deinen Zorn;“ und ich stehe gegen den Grimm, wie es heißt Ps 106,23: „Um seinen Grimm abzuwenden vom Verderben.“ Gott sprach zu ihm: Siehe, ich stehe gegen einen und du stehst gegen einen. Was machst du aber mit den drei fehlenden? Gegen diese, sprach Mose, mögen die drei Väter eintreten. Darum erwähnte sie Mose.

Oder: „Gedenke an Abraham.“ R. Sebida im Namen des R. Josua ben Levi sagte: Mose sprach: Herr der Welt! waren die Väter der Welt Gerechte oder Frevler? Mache zwischen diesen und jenen einen Unterschied; wenn sie Frevler waren, so verführest du billig (schön) gegen ihre Kinder. Warum? Weil ihre Väter bei dir keine (verdienstlichen) Werke haben, wenn sie aber Gerechte waren, so lass ihnen das Werk ihrer Väter zu Gute kommen (eig. gib ihnen das Werk ihrer Väter). Das ist der Sinn der Worte: „Gedenke an Abraham.“ (*ShemR* 44 zu Ex 32,13 [Wünsche, 310–311])

8.5.4. *Vierte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Form und Argumentation*

(1) Form

Der vierte sich dem kultischen Mittelteil anfügende Hauptabschnitt Hebr 10,19–12,3 bildet den ersten Teil der zweiteiligen und ein Prophetenwort (Hebr 10,37–38 aus Hab 2,3–4^{LXX}) enthaltenden *Chatima* (s. 5.4.1), er nimmt dabei das Thema des gegenüberliegenden zweiten Hauptteils in mehrheitlich positiv kontrastierender Weise auf, den angemahnten Glaubensgehorsam der Söhne (Hebr 10) sowie den Glaubensgehorsam der Väter (Hebr 11).

(2) Argumentation

Die Wiederaufnahme des Götzendienstthemas in diesem vierten Hauptabschnitt setzt einerseits den kultischen Mittelteil voraus und dient hier nicht so sehr wie im zweiten Hauptabschnitt der Anklage, als vielmehr der warnenden Vorbereitung zu dem im letzten Hauptabschnitt thematisierten Eintritt ins himmlische Landerbe.

8.5.5. *Fünfte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: Theologie*

(1) Autor

Verdienste und Sozialkontrolle: In möglicher Absenz einer kultischen Einrichtung auf Erden (Hebr 10,26) inauguriert der Autor für die verblie-

bene Zeit bis zum Endgericht (Hebr 10,25) drei kompensatorische Institutionen im Falle von Gesetzesvergehen auf Erden (Hebr 12,1). Freilich geschieht dies vor dem eschatologischen Horizont des postulierten neuen Bundes, unter welchem ein sühnendes Kultsystem—so der Autor—nicht mehr erforderlich sein wird. Denn einerseits wird dem Volk das Gesetz aufs Herz geschrieben und in den Sinn gegeben sein (Hebr 8,10; 10,16), andererseits ist sein Existenzort der Himmel, in welchen nur vollendete Gerechte Zugang erhalten (Hebr 12,23). Doch bis dahin sind (1) die eigenen Verdienste (Hebr 10,32–34 wie schon Hebr 6,10) wie (2) die Verdienste der GlaubensheldInnen von überzeugender und möglicherweise von Schuld entlastender Wirkung (Hebr 12,1), weshalb (3) die gegenseitige Sozialkontrolle neues, existentielles Gewicht erhält (Hebr 10,24–25).

(2) Theologie

Gottes Gericht als verzehrendes Feuer: Der Zorn Gottes, der seine Widersacher, die Götzendiener aus den eigenen Reihen, im Endgericht verzehren wird, äußert sich in Form eines beängstigenden „eifrigen Feuers“ (Hebr 10,27). Gott wird als einer dargestellt, der über das Bundeswerk seines Sohnes und des Geistes eifersüchtig wacht (Hebr 10,29). Wer unter diesen neuen Umständen durch Götzendienst „abfällt,“ erklärt sich selbst zu Gottes Feind und kann nur noch an einen Ort hinfallen, nämlich in die Hände des lebendigen Richtergottes (Hebr 10,31).

Gott als Belohner: Diejenigen jedoch, die im Bund bleiben, belohnt Gott reichlich (Hebr 10,35). Die Darstellung Gottes als Strafender im *Feuer* und als *Belohner* sind klassische zu den Bundesflüchen und -segnungen und damit zu *Tischa be-Aw* gehörende Motive (s. 6).

(3) Christologie

Anfänger und Vollender des Glaubens: Jesus, der Anfänger und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2), wird im Vorbild einerseits als der „Anfänger“ und wahre Mensch präsentiert, der als „Vollender“ seiner Mittlerfunktion gänzlich gerecht zu werden vermag. Er lebte und erduldeten nämlich irdische Missstände, Kreuz, Schande und Widerstand seitens der Sünder, dies stets im Blick auf das zu erlösende Bundesvolk und im Blick auf den ihn deshalb im Himmel erwartenden Lohn, denn er alleine vermag es, das Volk zu seinem Gott zurück zu bringen (s. 8.1; 8.2.3 [2]).

(4) Anthropologie

Vollendung: Waschungen und das wirkmächtige Blut autorisiert die HörerInnen zum Zutritt an den nur dem Hohepriester erlaubten Ort, in die Gegenwart Gottes (Hebr 10,19–20), womit die streng gehütete kultische Grenze zwischen heilig und unheilig aufgehoben wird. Unter dem neuen Bund ist es den HörerInnen möglich, wie die GlaubensheldInnen „vollendet“ zu sein (Hebr 11,40), womit den HörerInnen wie den Vätern die „Hände gefüllt“ werden, denn nach der Sünde des goldenen Kalbes und in Hoffnung auf das sühnende Vermitteln des Mose heißt es: „Darauf sagte Mose: Weiht [ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν] euch heute für den Herrn—denn jeder (von euch ist) gegen seinen Sohn und gegen seinen Bruder (gewesen)—um heute Segen auf euch zu bringen (Ex 32,29)!“ In beeindruckender Weise entfaltet der Autor hier anhand dies- und jenseitiger Eschatologie Ethik.

Ethische Implikation des Glaubens: Was ist dieser vom Autor verlangte Glaube? Er ist eine noetische und damit anthropologische Institution, nach welcher Menschen in ihrem Innern das Wort Gottes zu hören vermögen (Hebr 11,2), folglich um Gottes Existenz wissen können (Hebr 11,3.6) und das geforderte gesetzeskonforme, ethische Handeln auch selbst in widrigen Umständen zu tun im Stande sind (Hebr 10,32–39; 12,1). Dies geschieht immer im Wissen um den verheißenen, noch unsichtbaren, jedoch großen Lohn (Hebr 10,36; 11,1.6–7.11).

Errettung der Seele: Nur im Glauben vermögen Menschen denjenigen anthropologischen Anteil, der für das Jenseits bestimmt ist, zu retten, nämlich ihre Seele (Hebr 10,39). Nur sie kann das himmlische Vaterland erben, wonach sich schon der Patriarch Abraham gesehnt hatte (Hebr 11,10.13–16).

Die eigenen und der Gerechten Verdienste: Nachdem die HörerInnen des reinigenden Kultes beraubt waren, erlangen die eigenen ethischen Verdienste am Nächsten neben den ethischen Verdiensten der GlaubensheldInnen eine reinigende Funktion. So heißt es in *Wayikra Rabba*: „Wenn du siehst, dass das Verdienst der Väter und der Mütter abnimmt (sich mindert), so geh und beschäftige dich mit Liebeswerken, [...]“ (*WaR* 37 zu Lev 26,42 [Wünsche, 258]). Dabei scheint der Autor von einem solidarischen Generationenvertrag auszugehen, denn die Leistungen vergangener Menschen können für Fehlgeleitete im Heute sühnend wirken. Diese Großzügigkeit darf freilich nicht missbraucht werden, sondern soll wiederum mit Blick auf diese Gerechten zur ethischen Bildung der HörerInnen dienen, denn erst das ethische Handeln

der HörerInnen im Heute erlaubt rückwirkend den GlaubensheldInnen der Geschichte, ihr Erbe in Empfang zu nehmen (Hebr 11,40).

Sozialkontrolle: Dass ein bundeskonformes Leben in dieser kultlosen Übergangszeit möglichst lückenlos gewährleistet ist, dafür soll die Sozialkontrolle in den gemeinsamen Zusammenkünften zumal sorgen (Hebr 10,24–25).

Die Forderung des *Gehorsams* (Ethik) gegenüber dem *Gesetz*, die Rede des in diesem Zusammenhang in Aussicht gestellten *Lohnes* des *verheißenen Landes*, der sühnende Effekt der *Verdienste* der *Glaubensväter* sowie der eigenen *Liebedienste* sind Motive der für *Tischa be-Aw* relevanten alttestamentlichen, jüdisch-hellenistischen wie auch rabbinischen Texte (s. 6).

8.5.6. Sechste Lektüre von Hebr 10,19–12,3: *Historie und Soziologie*

(1) AdressatInnen

Synagogaler Sitz im Leben und Tischa be-Aw: Da textliche Bezüge aus Hebr 10,19–12,3 zum synagogalen Sitz im Leben beziehungsweise zum Fasttag an *Tischa be-Aw* bereits ausführlich dargelegt wurden, sei an dieser Stelle—ohne sie zu wiederholen—daran erinnert, dass die AdressatInnen mit großer Wahrscheinlichkeit im Rahmen einer synagogalen Homilie angesprochen wurden (s. 4.2.4; 4.5.2; 4.6.4; 4.7.3; 5.1.2; 5.5.3).

Situation: Der Autor schildert die Situation der AdressatInnen als schwierig: Wie in der Vergangenheit (Hebr 10,32a: τὰς πρότερον ἡμεῶς), so könnte auch die Zukunft durch möglichen (Leidens)Kampf gekennzeichnet sein (Hebr 12,1b: τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα). Die eigenen Leidsenkämpfe früherer Tage beinhalteten die „Zurschaustellung unter Schmähungen und Drangsalen“ (Hebr 10,33a: ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι), Güterraub (Hebr 10,34a: τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν) sowie das Mitleiden mit solchen (Hebr 10,33b), denen es so erging und das Mitleiden mit Gefangenen aus den eigenen Reihen (Hebr 10,34a: τοῖς δεσμοῖς συνεπαθήσατε). Was könnte damit gemeint sein? „Schmähungen“ waren Anschuldigungen auf ein oder mehrere Vergehen hin bezogen, die öffentlich—beispielsweise in Theatern oder im synagogalen Kontext—angeprangert werden konnten. An was für Anschuldigungen wäre zu denken? Vom Kontext her wären Anschuldigungen religiös-forensischer, aber binnenethnischer Art denkbar, beispielsweise ein Vergehen gegen die Tora durch Götzendienst. Eine Verbindung solcher Anschuldigungen mit einem im Hebräer erwähnten Güterraub, der doch eher auf politische Unruhen deutet,

schließt dies jedoch eher aus. Das bedeutet demnach, dass es sich eher um ein oder mehrere Vergehen handeln könnte, die in der Ethnizität an sich (was auch die jeweils partikuläre religiöse Ausprägung mit einschließt), in der politischen Ausrichtung oder einer Kombination aus beiden gründen. Ein solches Szenario wäre gut in einer größeren Stadt wie Cäsarea, Tiberias, Damaskus, Alexandrien oder auch Rom denkbar. Beschreibungen von verschiedenen Spannungen zwischen den Ethnien, nicht selten bedingt durch größere geopolitische Ereignisse und Änderungen politischer Allianzen, sind Josephus wie auch Philo zu entnehmen. Man bedenke auch, dass Juden sich im verheißenen und durch Rom eroberten Land kaum als Bürger gefühlt haben dürften; im Falle einer Diasporaexistenz, durch Exilierung bedingt zumal, weilten sie tatsächlich als Fremde im Gastland (Hebr 11,9a: ὡς ἄλλοτριάν; 11,13b: ξένοι καὶ παρεπίδημοί). Damit dürften die HörerInnen umso mehr potenziell wie real sozialem Ostrazismus ausgesetzt gewesen sein. Natürlich wäre auch mit *Tischa be-Aw* die Rede von Feinden und deren feindlichen Handlungen konstitutiv durch den Fasttag vorgegeben.

8.5.7. Siebte Lektüre von Hebr 10,19–12,3: kritische Hermeneutik

(1) Anthropologie

Lohnethik: Die in Hebr 10,24–12,3 getroffenen Aussagen scheinen, wenn auch nicht immer explizit, zutiefst von einem ethischen Impetus motiviert. Zum einen wird der Bereich der Sozialethik angesprochen (Hebr 10,24–25), zum anderen eine Abschreckungsethik mit Hinweis auf jenseitige Existenz (Hebr 10,26–31), aber auch eine Erinnerungsethik (Hebr 10,32–34), eine Gedulds- und Gehorsamsethik (Hebr 10,36–39) und eben auch eine Lohnethik (Hebr 10,35; 11,6.11.26). Es wird eine Ethik, ein ethisches Handeln propagiert, das sich für jede/n Volksangehörige/n lohnen soll. Der Zusammenhang von Ethik und Lohn (Erbe) mutet zunächst fremd an und fasziniert zugleich—sein theologischer Kontext und Ort müssen jedoch mitbedacht werden: der liturgische Rahmenbezug von *Tischa be-Aw* gedenkt des durch Sünde evozierten Land- und Kultverlustes und damit auch der Gottesferne; die Umkehrung bedeutet Landerwerb und Gottesnähe sind nur über Gehorsam zu erreichen. Dürfte das Argument des himmlischen Landerbes im himmlischen Gottesstaat ein Bedürfnis der HörerInnen angesprochen haben? Vielleicht gab es unter ihnen auch solche, die ein reales wie

virtuelles (himmlisches) Heimatland nicht für notwendig hielten, denn nicht jede/r einst Exilierte kehrte ins Land zurückkehrte, weshalb nicht von einem universal jüdisches Phänomen die Rede sein kann. Anders dürfte dies für eine solche HörerInnenschaft gewesen sein, die in einem gestörten Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft stand, nämlich im Falle von erzwungener Exilierung und Leben als Gefangene/r oder SklavIn in einer Fremdnation, die darüber hinaus auch noch den Land- und Kultverlust zu beklagen hatte. Hier dürfte das der Bundestheologie und dem Tun- und Ergehenszusammenhang entnommene Lohndenken, das Zeit und Ort transzendiert, in seiner spiritualisierten Form die HörerInnen getröstet haben. Aber musste dieser ideelle und möglicherweise tröstliche, jedoch irreale Lohn den HörerInnen im Blick auf das reale und harte Leben nicht als bloße Rhetorik erscheinen?

Vorbilds- und Glaubensethik: Das Prinzip des sich erfüllenden Gotteswortes wird durch seine Einbindung in das Schöpfungsgeschehen universalisiert und naturalisiert (Hebr 11,3). Dieser Gehorsam dem schöpferischen Wort gegenüber garantiert für die GlaubensheldInnen und ihre Folgegenerationen immer eine Zukunft und damit verbunden auch eine Heimat. So sind die angesprochenen Szenen in Hebr 11 meistens für das jeweilige Individuum, sein Haus und Volk existenzbedrohend und nicht immer werden sie überlebt (Hebr 11,4: Abel wird durch Kain getötet; Hebr 11,5: Henoch wird aus dem Leben entrückt; Hebr 11,7: Noah rettet sich und sein Haus; Hebr 11,11–12.17–19: die Zeugung des verheißenen Nachkommens misslingt Abraham und Sara²⁰⁶ beinahe; Hebr 11,23: Mose überlebt den Kindermord; Hebr 11,27–29: Mose entflieht mit dem Gottesvolk dem König wie auch dem Tod durch den Verderber und die Wasserfluten; Hebr 11,31: Rahab rettet ihr eigenes Leben; Hebr 11,33–34: Der Tod durch fremde Königreiche, Heere, Schwert, Löwen und Feuer wird abgewendet; Hebr 11,35: Tote erhalten ihr Leben zurück). Wo sich keine Lösung abzeichnet, wird Leid im Blick auf ausstehenden Lohn geduldig, gar freudig ertragen (Hebr 11,8–10.13–16.20–22: Abraham, Jakob, Isaak und Josef erlangen das Landerbe nicht, erwarten jedoch das himmlische Landerbe; Hebr 11,24–26: Mose verweigert die königliche Sohnschaft und den Genuss im Blick auf die ausstehende Belohnung; Hebr 11,36–40: auch die ungenannten Leidenden erwartet ein Lohn; Hebr 12,2–3: schließ-

²⁰⁶ D'Angelo („Hebrews“, 367) wie Kittredge („Hebrews“, 2:446) konstatieren, dass im Hebräer im Unterschied zu beispielsweise der *Exempla*-Liste in Sir 44–50 auch Frauen als GlaubensheldInnen aufgeführt sind.

lich hat auch Jesus im Blick auf seinen Platz zur Rechten des Thrones Leid ertragen). Diese Schilderungen sind Spiegel einer marginalisierten und leiderfüllten Existenz, in der der Glaube als Überlebensstrategie dient, irdische Existenz nicht bloß zu ertragen, sondern sie, viel wichtiger noch, zu deuten. In ihm soll sich verwirklichen, was die Leidenden und daher vielleicht zum Ungehorsam Neigenden, erhoffen. Diese Situation wird in ihrer religiösen, theologischen und eschatologischen Deutung in Beziehung zu *ihrem* Gott gesetzt, der vermeintlich auf ihrer Seite steht, sie sich als Bündnispartner ersehnt. So wird die Realität neu im Interesse der eigenen Ethnie gedeutet und daher neu erschaffen. Aus dieser heraus kann nämlich anders und dieser neuen Realität entsprechend gehandelt werden. Damit eröffnen sich diesen Menschen neue Lösungsmodelle in ihrer beklemmenden Situation—sie befreien sich aus essentiell verstandener Realität, aus einer Realität, die sich dem Opfer als unabänderlich vorgegeben aufdrängt. In diesem Sinn ist Glaube die Kunst, eine schöpferische und kreative Lebenskunst, die uns in säkularisierter Form beispielsweise im *American dream* begegnet oder in der Reminiszenz einer/s Arrivierten, die/der ihren/seinen Erfolg in einem Kinderglauben oder -traum begründet sieht. In diesem Sinn lohnt sich *Glaube(nsethik)*—so meine ich—damals wie auch heute noch in existentiell-materiellem Sinn.

8.5.8. *Exegetischer Ertrag zu Hebr 10,19–12,3: neue Deutungswege*

(1) *Exempla Fidei*

Hinsichtlich der Funktion von Hebr 11 argumentieren sowohl Attridge als auch Gräßer ähnlich, beide sehen darin eine Bedingung beziehungsweise ein Anspornen zum Ausharren. Dieser Deutung ist zugute zu halten, dass sie den folgenden Kontext in Hebr 12 erläutert.²⁰⁷

Mit der in 8.5.3 (2) präsentierten Funktion von Hebr 11, wonach die Verdienste der GlaubensheldInnen entsprechend der narrativen Matrix den Zorn Gottes zu besänftigen und möglicherweise sogar die Schuldigen zu entlasten vermögen, lässt sich dieses elfte Kapitel über die von Attridge und Gräßer gebotene Interpretation hinaus logisch-theologisch an das Metathema und damit an die anderen Hauptabschnitte der Homilie einfügen.

²⁰⁷ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 307, 354; Gräßer, *An die Hebräer*, 3:227.

8.6. *Hebräer 12,4–13,25*8.6.1. *Erste Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Struktur und Text*

(1) Gliederung

Hauptabschnitt: Hebräer 12,4–13,25 bildet den fünften und letzten der stufenweise und konzentrisch angeordneten Hauptabschnitte (s. 3,2). Die semantische Oberflächenstruktur nimmt dabei in erster Linie die Erniedrigung der Söhne durch Züchtigung (Hebr 12) und deren anschließende Erhöhung im Zutritt zum Himmel wie auch deren gerechten Wandel (Hebr 12–13) in den Blick. Der fünfte Hauptabschnitt stimmt mit dem ersten insofern überein, als auch dort in inverser Reihenfolge von der Erniedrigung beziehungsweise Erhöhung des Sohnes die Rede war. Die semantische Tiefenstruktur liest diese polare Behandlung und Topographie auf der Basis der und im Vergleich zur narrativen Matrix von Ex 32–34, denn der Sühne folgte stets Strafe, aber auch Wiedergutmachung, was in diesem Fall die Wiederherstellung des Erbschaftsstatus als „Söhne“ und die Zuteilung des „(himmlischen) Landerbes“ bedeutet.

Abschnitte, Übergangs- und Abschlusselement: Hebräer 12,4–13,25 zerfällt in den Abschnitt Hebr 12,4–24,²⁰⁸ in das Übergangselement Hebr 12,25–29, in den Abschnitt Hebr 13,1–19²⁰⁹ und endet schließlich im Abschlusselement Hebr 13,20–25.²¹⁰

Unterabschnitte und Symmetrien: Der erste Abschnitt Hebr 12,4–24 (entsprechend Hebr 2,5–18) zerfällt wie sein gegenüberliegender Abschnitt in zwei Unterabschnitte: (1) In den konzentrisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 12,4–13²¹¹ (entsprechend Hebr 2,10–18), mit einer Deutung des gegenwärtigen Leidens der Söhne als Züchtigung Gottes, und (2) in

²⁰⁸ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 12,12 der achtzehnte und in Hebr 12,18 der neunzehnte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

²⁰⁹ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 13,1 der zwanzigste und in Hebr 13,9 der einundzwanzigste von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

²¹⁰ Bereits in alten Handschriften begann in Hebr 13,20 der letzte von insgesamt zweiundzwanzig mit Titeln (*Kephalaia*) versehenen Abschnitten (s. 1.2.1 [1]).

²¹¹ A: Hebr 12,4–5 (Züchtigung); B: Hebr 12,6 (züchtigen); C: Hebr 12,7 (Vater); D: Hebr 12,8 (Söhne); C': Hebr 12,9 (Vater); B': Hebr 12,10 (züchtigen); A': Hebr 12,11–13 (Züchtigung).

den chiasmisch gegliederten Unterabschnitt Hebr 12,14–24²¹² (entsprechend Hebr 2,5–9), welcher das Hinzutreten zum himmlischen Jerusalem zum Thema hat. Das chiasmisch gegliederte Übergangselement Hebr 12,25–29²¹³ (entsprechend Hebr 2,1–4) warnt vor Abweisung des vom Himmel redenden Gottes und lädt stattdessen zum Dienst an Gott ein. Der chiasmisch gegliederte Abschnitt Hebr 13,1–19²¹⁴ (entsprechend Hebr 1,5–14) definiert den Ort und die Art des neuen Wandels der Erben im Blick auf ihre himmlische Heimat. Das Abschlusselement Hebr 13,20–25, der wie das Eingangselement eine konzeptionelle Symmetrie beinhalten könnte,²¹⁵ beendet die Homilie mit Wünschen und Ermahnung, Grüßen und Segen. Dabei gehe auch ich wie die jüngere Hebräerforschung von einer literarischen Integrität des Hebräers aus, die Hebr 13,22–25 nicht als sekundären epistularen Zusatz, sondern als Abschluss einer zugesandten Mahnrede und somit als festen Bestandteil des Ganzen versteht.²¹⁶

Fig. 8.6.1 (1)

Makrostruktur	Hauptabschnitte Form	Abschnitte (inkl. atl. Matrix), <i>Anfangs-, Übergangs- und Abschlusselemente</i> Unterabschnitte	Leitworte	Symmetrien	Zeichen
A	1,1–2,18 <i>Peticha</i> 1	Erhöhter und erniedrigter Sohn (Ex 32–34 Bundesbruch und -erneuerung am Sinai)			3.724
λ		1,1–4 <i>Anfangselement: Reden Gottes im Sohn</i>		konzentrisch	492
κ	<i>Peticha</i> -Zitate Pss	1,5–14 Erhöht zur Rechten Gottes	υἱός, ἄγγελοι	konzentrisch	1.141

²¹² A: Hebr 12,14–15 (Herr); B: Hebr 12,16–17 (Erstgeborenenrecht); C: Hebr 12,18 (nicht hinzugetreten); D: Hebr 12,19 (Wort); D': Hebr 12,20–21 (Gebot); C': Hebr 12,22 (sondern hinzugetreten); B': Hebr 12,23 (Erstgeborenen); A': Hebr 12,24 (Jesus).

²¹³ A: Hebr 12,25 (weist den vom Himmel redenden [= Gott] nicht ab); B: Hebr 12,26 (noch einmal erschüttern); B': Hebr 12,27 (noch einmal, Erschüttertes); A': Hebr 12,28–29 (dient dem Gott des [himmlischen] Königreichs).

²¹⁴ A: Hebr 13,1–8 (Wandel); B: Hebr 13,9 (nicht nützlich); C: Hebr 13,10 (Opferaltar); D: Hebr 13,11–12 (außerhalb des Lagers); D': Hebr 13,13–14 (außerhalb des Lagers); C': Hebr 13,15–16 (Opfer); B': Hebr 13,17 (nicht nützlich); A': Hebr 13,18–19 (Wandel).

²¹⁵ A: Hebr 13,20 (der Heraufführer [= Gott], Jesus); B: Hebr 13,21 (bereite in euch [durch das Wort im Sohn] seinen Willen zu tun); B': Hebr 13,22 ([deshalb] nimmt Wort der Ermahnung an); A': Hebr 13,23–25 (Führer, Heilige).

²¹⁶ Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 419–420; Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 384–385; dagegen Gräßer, *An die Hebräer*, 3:[409]–410, 416.

ι		2,1–4	<i>Übergangselement: Achtet auf das Herrenwort</i>	ἐκφεύγω	chiastisch	472
θ	<i>Peticha-Zitate</i> Pss	2,5–18	Erniedrigt unter Engel	υἱός, ἄγγελοι		1.619
		2,5–9	Zeitlich begrenzte Erniedrigung	ὑποτάσσω	parallel	
		2,10–18	Zwecks Errettung der Söhne		chiastisch	
B	3,1–6,20 <i>Peticha 2</i>	Unglaube der Väter und Söhne (Num 13–14 Bundesbruch in Kadesch-Barnea)				7.418
η		3,1–6	<i>Übergangselement: Aufblick zum glaubenstreuen Jesus</i>	πιστός	chiastisch	600
ζ	<i>Peticha-Zitat</i> Ps	3,7–4,11 3,7–11	Unglaube der Väter Ps 95,7–11 ^{LXX} Unglaube der Väter	ἄπιστία	chiastisch	2.508
		3,12–19	Auslegung: Warnung vor solchem Glaubensabfall		chiastisch	
	<i>Sidra-Eingangvers</i> Hebr 4,4 aus Ex 31,17b	4,1–11	Auslegung: Deshalb Eingang in Ruhe nicht versäumen		chiastisch	
ε		4,12–13	<i>Übergangselement: Vor Richterwort Gottes ist nichts unsichtbar</i>	λόγος τοῦ θεοῦ, ἀφανής	chiastisch	330
δ		4,14–6,12	Unglaube der Söhne	ἁμαρτία, πίστις		3.164
		4,14–5,10	Auslegung: Sündiges Volk bedarf des hohepriesterlichen Dienstes		chiastisch	
		5,11–6,12	Auslegung: Nach wiederholtem Glaubensabfall gibt es für einst Erleuchtete keine Buß- und Bundeserneuerung mehr	φωτίζω	chiastisch	
γ		6,13–20	<i>Übergangselement: An Hoffnung der eidlich bekräftigten Abrahamsverheißung festhalten, die hinter Vorhang reicht</i>	καταπέ- τασμα	chiastisch	816

C	7,1–10,18 Mittel- teil	Neuer Bund und Kultinstitution (Ex 32–34 Bundeserneuerung am Sinai)			9.939
β		7,1–28	Neuer Hohepriester	-ιερ-, θυσία	3.058
		7,1–10	Melchisedek, der größere Priester		chiastisch
		7,11–17	Der andere Hohepriester Jesus, berufen nach der Ordnung dieses Melchisedeks (Ps 109,4 ^{LXX})		konzen- trisch
		7,18–28	Berufen zum ewigen Priestertum nach dem Wort des Eides		chiastisch
α		8,1–6	<i>Übergangselement: Hohepriester des wahren Zeltes</i>	σκηνή	chiastisch 752
Zen- trum		8,7–9,10	Neuer Bund	διαθήκη καινή	2.171
	<i>Haftara</i>	8,7–13	Jer 31,31–34 ^{LXX} neuer Bund		chiastisch
		9,1–10	Der irdische Gottesdienst auf der Basis fleischlicher Satzungen reinigt nur äußerlich		chiastisch
α		9,11–14	<i>Übergangselement: Der Hohepriesterdienst im vollkommeneren Zelt reinigt auch das Gewissen</i>	σκηνή	chiastisch 570
β		9,15–10,18	Neues Sündopfer	θυσία, -ιερ-	3.388
		9,15–28	Christi Sündopfer stiftet neuen Bund, sein Blut reinigt himmlisches Zelt		chiastisch
		10,1–18	Das neue Sündopfer Jesu folgt der Ordnung des Tuns des Willens Gottes (Ps 39,7 ^{LXX})		chiastisch
B'	10,19– 12,3 Chatima I	Glaube der Söhne und Väter			7.043
γ		10,19–23	<i>Übergangselement: An Hoffnung des treuen Verheißungsgeber festhaltend, er eröffnete in Jesu Opfer Weg durch den Vorhang</i>	καταπέ- τασμα πίστις	parallel 454

δ		10,24–39	Glaube der Söhne	πίστις, ἁμαρτία		1.592
		10,24–34	Für mutwillige Sünden einst Erleuchteter gibt es kein Sündopfer mehr, sie erwartet das Gericht	φωτίζω	chiastisch	
	Prophe- tenzit Hebr 10,37–38 aus Hab 2,3–4 ^{1xx}	10,35–39	Wir jedoch sind solche die glauben		konzen- trisch	
ε		11,1–3	<i>Übergangselement: Der Glaube lässt erkennen, dass die sichtbaren Welten durch das Wort Gottes entstanden</i>	πίστις ῥήματι θεοῦ, φράινω	konzen- trisch	222
ζ		11,4–40	Glaube der Väter	πίστις		4.272
		11,4–7	Urväter		chiastisch	
		11,8–21	Patriarchen, Matriarchin		chiastisch	
		11,22–29	Exodusgemeinde		chiastisch	
		11,30–40	GlaubensheldInnen im Land		chiastisch	
η		12,1–3	<i>Übergangselement: Aufblick zum Glaubensanfänger und -vollender Jesus</i>	πίστις	konzen- trisch	503
A'	12,4– 13,25 <i>Chatima</i> 2		Erniedrigte und erhöhte Söhne (Ex 32–34 Bundesbruch und -erneuerung am Sinai)			5.228
θ		12,4–24	Erniedrigt unter väterliche Zucht	υἱοί, ἄγγελοι		2.155
		12,4–13	Kurze Erniedrigung	ὑποτάσσω, παιδε-	konzen- trisch	
	An <i>Sidra</i> an- lehnendes Zitat Hebr 12,21 aus Dtn 9,19 ^{1xx}	12,14–24	Zwecks Zutritt zum himmlischen Jerusalem		chiastisch	
ι	Prophe- tenzit Hebr 12,26 aus Hag 2,6 ^{1xx} ; <i>Chatima</i> - Formel	12,25–29	<i>Übergangselement: Weist Redenden nicht ab</i>	ἐκφεύγω	chiastisch	544

κ	13,1–19	Erhöht im Gott wohlgefälligen Wandel	υἱοί, ἄγγελοι	chiastisch	1.881
λ	13,20–25	<i>Abschlusselement: Reden Gottes in Söhnen erfüllt</i>		chiastisch	648

Hebräerforschung: Neben den Kapiteln Hebr 3–6 (s. 8.3.1 [1]) lassen sich die größten Kontroversen hinsichtlich der Gliederung auch in den Kapiteln Hebr 10–13 feststellen (s. 8.5.1 [1]; 2.2; 2.4.2). Vanhoye lässt den letzten von fünf Hauptabschnitten mit Hebr 12,14 beginnen und in Hebr 13,19 enden; Hebr 13,20–21 bilden für ihn die *conclusion*, Hebr 13,22–25 die *finale épistolaire* (s. 1.2.6 [1]).²¹⁷ Dussaut lässt den letzten von drei Hauptabschnitten bereits in Hebr 11,1 beginnen und in Hebr 13,25 enden (s. 1.2.8 [1]), Lloyd Neeley lässt den letzten von drei Hauptabschnitten gar schon in Hebr 10,19 beginnen und in Hebr 13,21 enden; Hebr 13,22–25 zählt sie zur *finis* (s. 1.2.8 [2]).²¹⁸ Guthrie schließlich zählt Hebr 10,26–13,19 zum paränetischen Ausläufer, Hebr 13,20–21 versteht er als *benediction* und Hebr 13,22–25 als *conclusion* (s. 1.2.9 [2]).

(2) Leitworte

Der semantische Zusammenhalt im Hauptabschnitt Hebr 12,4–13,25 ist im Erniedrigungs- und Erhöhungsschema der „Söhne“ (Hebr 12,5a.5b. 6b.7a.7b.8b: υἱός) durch die göttliche „Züchtigung“ gegeben (Hebr 12,5b.6a.7a.7b.8a.9a.10a.11a: παιδε-). Diese Züchtigung äußert sich in „Ermahnung“ (Hebr 12,5a; 13,22a: παράκλησις) sowie in geforderter „Unterordnung“ (Hebr 12,9b; 13,17a: ὑποτάσσω; ὑπαίκω). Diese Maßnahme soll für die Söhne die Frucht der „Gerechtigkeit“ (Hebr 12,11b: δικαιοσύνη) sowie „Heiligung“ (Hebr 12,14a: ἁγιασμός) tragen, damit sie Gottes „Willen tun“ (Hebr 13,21: θέλημα) und so als rechtmäßige Erben ihre verheißene „Landgabe,“ die himmlische Stadt Jerusalem, antreten können (Hebr 12,22).

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagrafen, den Abschnitten Hebr 2,5–18 und Hebr 12,4–24, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

²¹⁷ Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 19) stimmt mit Vanhoye überein, wobei ihm in Abweichung Hebr 13,20–25 *Concluding benediction and greetings* sind.

²¹⁸ So auch Gräßer (*An die Hebräer*, 1:29).

Hebr 2,5a.7a.9a. 16a	ἄγγελος	Hebr 12,22b	ἄγγελος
Hebr 2,11a.11b	ἀγιάζω	Hebr 12,10b.14a	ἀγιασμός, ἀγιότης
Hebr 2,14a	αἷμα	Hebr 12,4a.24b	αἷμα
Hebr 2,17b	ἁμαρτία	Hebr 12,4b	ἁμαρτία
*Hebr 2,12b	ἐκκλησία	*Hebr 12,23a	ἐκκλησία
Hebr 2,15b	ζάω	Hebr 12,9b.22a	ζάω
Hebr 2,9b.13b.17b	θεός	Hebr 12,7a.15a. 22a.23b	θεός
Hebr 2,9a	Ἰησοῦς	Hebr 12,24b	Ἰησοῦς
Hebr 2,8b	ὀράω	Hebr 12,14b	ὀράω
Hebr 2,8a	πούς	Hebr 12,13a	πούς
Hebr 2,14a	σάρεξ	Hebr 12,9a	σάρεξ
Hebr 2,10b	τελειόω	Hebr 12,23b	τελειόω
Hebr 2,6b.10b	υἶός	Hebr 12,5a.5b.6b. 7a.7b.8b	υἶός
*Hebr 2,5a.8a. 8b.8c	ὑποτάσσω	*Hebr 12,9b	ὑποτάσσω
Hebr 2,15b	φόβος	Hebr 12,21a	φόβος
Hebr 2,9b	χάρις	Hebr 12,15a	χάρις

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Übergangselementen Hebr 2,1–4 und Hebr 12,25–29, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt. Die mit einem Asterisk (*) gekennzeichneten Lexeme erscheinen nur an diesen angeführten Stellen innerhalb des Hebräers:

*Hebr 2,3a	ἐκφεύγω	*Hebr 12,25b	ἐκφεύγω
Hebr 2,4a	θεός	Hebr 12,28b.29a	θεός
Hebr 2,2a.3b	λαλέω	Hebr 12,25b	λαλέω

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, den Abschnitten Hebr 1,5–14 und Hebr 13,1–19, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt:

Hebr 1,5a.6b.7a. 7b.13a	ἄγγελος	Hebr 13,2b	ἄγγελος
Hebr 1,8a.8b	αἰών	Hebr 13,8b	αἰών
Hebr 1,5a.13a	εἶπον	Hebr 13,5a	εἶπον
Hebr 1,6b.8a.9b.9b	θεός	Hebr 13,4b.7a.15a. 16b	θεός
Hebr 1,10a	κύριος	Hebr 13,6b	κύριος
Hebr 1,14b	μέλλω	Hebr 13,14b	μέλλω
Hebr 1,7b	ποιέω	Hebr 13,6b.17b.19a	ποιέω

Hebr 1,6b	προσκυνέω	Hebr 13,18a	προσεύξομαι
Hebr 1,5a	σίμερον	Hebr 13,8a	σίμερον

Im Folgenden werden die wichtigsten lexikalischen Entsprechungen in den Schwesterparagraphen, dem Anfangselement Hebr 1,1–4 und dem Abschlusselement Hebr 13,20–25, einander in alphabetischer Reihenfolge gegenüber gestellt:

Hebr 1,2b	αἰών	Hebr 13,21b	αἰών
Hebr 1,3a	δόξα	Hebr 13,21b	δόξα
Hebr 1,1	θεός	Hebr 13,20a	θεός
Hebr 1,2b,3c	ποιέω	Hebr 13,21a,21b	ποιέω

(3) Stichwortverbindungen

Der Abschnitt Hebr 12,4–24 ist mit dem vorhergehenden Übergangselement Hebr 12,1–3 durch „Sünder, Sünde“ (u. a. Hebr 12,3 und Hebr 12,4) und mit dem nachstehenden Übergangselement Hebr 12,25–29 durch „himmlisch, Himmel“ verknüpft (u. a. Hebr 12,22 und Hebr 12,25). Das Übergangselement Hebr 12,25–29 ist mit dem nachstehenden Abschnitt Hebr 13,1–19 durch „dienen“ (u. a. Hebr 12,28 und Hebr 13,10) und der Abschnitt Hebr 13,1–19 seinerseits mit dem Abschlusselement Hebr 13,20–25 durch „wohlgefällig“ verbunden (u. a. Hebr 13,16b und Hebr 13,21b).

(4) Zeichenstatistik

Der Zeichenstatistik zufolge zählt der Hauptabschnitt Hebr 12,4–13,25 als Ganzes 5.228 Zeichen. Der Abschnitt Hebr 12,4–24 zählt 2.155, das Übergangselement Hebr 12,25–29 544, der Abschnitt Hebr 13,1–19 1.881 und schließlich das Abschlusselement Hebr 13,20–25 648 Zeichen.

8.6.2. *Zweite Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Inhalt und Kontext*

(1) Hebräer 12,4–24

Das Übergangselement Hebr 12,1–3 hatte zum Ablegen der Sünde im Aufblicken zu den Glaubenszeugen und Jesus eingeladen. Der Abschnitt Hebr 12,4–24 verdeutlicht nun in zwei Denkbewegungen, dass sich dieser Schritt—auch wenn er göttliche Züchtigung beinhaltet

(Hebr 12,4–17)—deshalb lohnt, weil er unerlässliche Voraussetzung zum Antritt des verheißenen und himmlischen Landerbes ist (Hebr 12,18–24). Den vom Himmel Redenden, so im folgenden Übergangselement Hebr 12,25–29, sollen die HörerInnen nicht ablehnen. Eine Übereinstimmung zur Schwesterperikope, dem Abschnitt Hebr 2,5–18, ergibt sich darin, dass dort der Sohn den Engeln und hier die Söhne der väterlichen Zucht für kurze Zeit unterworfen sind. Diente dort die Unterwerfung des Sohnes der Errettung der Söhne, ist die Zucht nach der Sühne hier Voraussetzung zum Antritt des himmlischen Erbes.

Göttliche Züchtigung der Söhne: Im Wettkampf gegen die Sünde, so der Autor, hätten die HörerInnen noch nicht bis aufs Blut widerstanden (Hebr 12,4). Er erinnert sie an die vergessene Ermahnung, welche zu den Söhnen spricht: „Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn, und ermatte nicht als ein von ihm Gestrafter; denn wen der Herr liebt, züchtigt er, auch schlägt er jeden Sohn, den er aufnimmt“ (Hebr 12,5b–6 = Spr 3,11–12^{LXX}; vgl. Lev 26,18.21.24.28; Dtn 8,5). Darum, dass diese Züchtigung nicht zur Freude, sondern zur Traurigkeit gereicht (vgl. Ex 33,4), weiß der Autor. Er sieht dieselbe jedoch darin gerechtfertigt, dass sich in ihr die Vaterschaft Gottes gegenüber seinen Söhnen äußert. Denn zugespitzt argumentiert er, dass diejenigen, die keine Züchtigung erhalten, der doch alle wahren Söhne teilhaftig wurden, keine Söhne, sondern unrechtmäßige Kinder sind (Hebr 12,7–8). Da die HörerInnen (inklusive Autor) für wenige Tage nur Züchtigung durch ihre geachteten Väter nach deren Gutdünken erfuhren, sollten sie sich da nicht umso mehr dem Vater der Geister und damit zu Leben und Anteilnahme an dessen Heiligkeit unterordnen (Hebr 12,9–10)? Denn die, die darin geübt sind, erlangen friedvolle Frucht der Gerechtigkeit, weshalb sie die erschlafften Hände und gelähmten Knie aufrichten sollen (vgl. Jes 35,3), ihre Füße auf gerade Bahn bringen (vgl. Spr 4,26), damit das Lahme nicht ausrenke, sondern vielmehr heile (Hebr 12,11–13).

Zu Zion, dem himmlischen Jerusalem hinzutreten: Die HörerInnen sollen Acht geben, nicht der Gnade Gottes zu ermangeln durch eine aufsprießende bittere Wurzel, die Unruhe und Unreinheit verursachen könnte (Hebr 12,15). Auch soll sich niemand unzüchtig oder gar gottlos erweisen wie Esau, der für eine Speise sein Erstgeburtsrecht verkaufte und danach, als er den Segen zu erben wünschte, verworfen wurde, weil er keinen Ort für die Busse fand, obschon er ihn mit Tränen suchte (Hebr 12,16–17; vgl. Hebr 6,4–8; 10,26–27; Gen 26,34–35; Gen 27). Denn nicht sind die HörerInnen zu dem berührbaren und brennenden Feuer

hinzugetreten und auch nicht zur Dunkelheit und Finsternis noch zu Wirbelsturm (am Sinai), Trompetenschall und der Stimme der Worte, deren Hörer sich weigerten ihr noch länger ausgesetzt zu sein (Hebr 12,18–19; vgl. Ex 19,14–25; 20,18–21; Dtn 4,11–12; 5,22–33). Jene (die Väter) ertrugen nämlich das Gebot nicht, welches besagt, dass selbst ein Tier, das den Berg berühre, gesteinigt werden sollte (Hebr 12,20; Ex 19,12–13; Dtn 33,4). Jene Erscheinung war so furchtbar, dass Mose sprach: „Ich bin erschrocken und zittere“ (Hebr 12,21 = Dtn 9,19a^{LXX}). Vielmehr sind die HörerInnen aufgefordert, dem durch die Züchtigung in Aussicht gestellten Frieden und der Heiligung nachzujagen, sie sind Voraussetzung dafür, den Herrn zu sehen (Hebr 12,14). Dies umso mehr, als sie zum Berg Zion hinzugetreten sind, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem nämlich, zu Myriaden von Engeln und zur Festversammlung (Hebr 12,22; vgl. Ex 32,5; Phil 3,20). Auch zur Kirche der Erstgeborenen, den im Himmel Aufgeschriebenen (vgl. Lk 10,20) und zu Gott, dem Richter aller, wie zu den Geistern der vollendeten Gerechten sind sie hinzugetreten (Hebr 12,23) und schließlich auch zum Mittler des neuen Bundes, Jesus, wie zum Blut der Besprengung, das besser spricht als dasjenige Abels (Hebr 12,24).

(2) Hebräer 12,25–29

Nachdem im vorhergehenden Abschnitt Hebr 12,4–24 von der göttlichen Zucht und dem Antreten des himmlischen Landerbes die Rede war, wird im Übergangselement Hebr 12,25–29 davor gewarnt, den vom Himmel redenden Gott abzulehnen. Der sich anfügende Abschnitt Hebr 13,1–19 zieht daraus die praktisch-ethischen Konsequenzen. Wie bereits in der Schwesterperikope, dem Übergangselement Hebr 2,1–4, wird deutlich gemacht, dass es dann kein Entfliehen gibt für den (Hebr 2,3 und auch Hebr 12,25), der nicht auf das Wort hört beziehungsweise seinen Sprecher ablehnt (Hebr 2,1 und auch Hebr 12,25). Dort wie hier wird dieses Reden von Machttaten und Naturzeichen begleitet.

Den redenden Gott nicht abweisen, sondern ihm dienen: Anders als jene (am Sinai) sollen die HörerInnen den vom Himmel her redenden Gott nicht abweisen, denn dies hätte noch ärgere Folgen als bei jenen (den Vätern der Auszugsgeneration), welche den auf Erden Redenden (Mose) abwiesen und nicht entkamen (Hebr 12,25). Gottes Stimme erschütterte damals die Erde, verheißend sagt er diesmal: „Noch einmal werde ich nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern“ (Hebr

12,26b = Hag 2,6^{LXX}), darin wird die bevorstehende Verwandlung der erschaffenen und erschütterbaren Dinge deutlich (Schöpfung), damit allein das Unerschütterliche bleiben möge (Hebr 12,26–27). In Dankbarkeit über dieses empfangene und unerschütterliche (himmlische) Königreich (vgl. Dan 7,18) sollen die HörerInnen (inklusive dem Autor) ehrfürchtig in Scheu und Furcht Gott dienen (Hebr 12,28), denn er ist ein verzehrendes Feuer (Hebr 12,29 = Dtn 4,24^{LXX}; 9,3; vgl. Hebr 1,7b; 10,27).

(3) Hebräer 13,1–19

Nachdem Hebr 12,25–29 davor gewarnt hatte, den vom Himmel redenden Gott abzulehnen, behandelt der Abschnitt Hebr 13,1–19 die praktischen sozialetischen Konsequenzen und definiert darüber hinaus den Ort und die Art des neuen Wandels im Blick auf ihre himmlische Heimat. Das Abschlusselement Hebr 13,20–25 schließlich beendet die Homilie. Eine Übereinstimmung zur Schwesterperikope Hebr 1,5–14 liegt darin, dass beide den Ort der Erhöhung thematisieren: war es dort zur Rechten Gottes im Himmel, ist es hier die (ideelle) himmlische Stadt Jerusalem (Hebr 1,13 und Hebr 13,14). Wurde der Sohn dort aufgrund seiner gerechten Tat im Interesse der Söhne erhöht, werden es die Söhne hier aufgrund ihres gerechten Wandels in Nachahmung des Sohnes.

Sozialetik: Den HörerInnen wird ein Katalog von fünf sozialetischen Forderungen vorgelegt: Sie sollen zum einen in der Bruderliebe bleiben, zum anderen die Gastfreundschaft nicht vergessen (vgl. Röm 12,13b), durch die einige unwissentlich Engel beherbergten (Hebr 13,1–2). Der Gefangenen und Misshandelten sollen sie je als Mitgefängene und -leidende gedenken, auch soll die Ehe unbefleckt bleiben von Unzucht und Ehebruch, was Gott nämlich richten würde (Hebr 13,3–4; vgl. Eph 5,5). Außerdem soll der Wandel in Zufriedenheit über das Vorhandene, ohne Geldliebe also geschehen, weil Gott sagt: „Nicht werde ich dich säumen, noch verlassen“ (Hebr 13,5b = Dtn 31,6b^{LXX}; vgl. Gen 28,15). Stattdessen sollen die HörerInnen (inklusive Autor) zuversichtlich sagen können: „Der Herr ist mein Helfer, ich werde mich nicht fürchten, was werden mir Menschen tun können (Hebr 13,6b = Ps 117,6^{LXX})?“

Der Ort und die Art des gerechten Wandels: Die HörerInnen sollen denjenigen, die als Leiter das Wort Gottes vermitteln, gedenken, ihren Ausgang beziehungsweise das Ende ihres Wandels sollen sie betrach-

ten und ihren Glauben nachahmen (vgl. Hebr 6,12). Daran schließt unmittelbar die Aussage, dass Jesus Christus (ihnen gegenüber) gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist (Hebr 13,7–8; vgl. Hebr 7,24a). Die HörerInnen sollen sich nicht durch vielerlei und fremde Lehren Speisevorschriften betreffend forttragen lassen, die denen nichts nützen, die danach wandeln, stattdessen sollen sie ihr Herz durch Gnade festigen. Denn der Opferaltar, den die HörerInnen besitzen, ist einer, von dem zu speisen die kein Recht haben, die dem Zelt dienen (Hebr 13,9–10). Die Leiber der Sündopfertiere, deren Blut der Hohepriester zur Reinigung ins Heiligtum trägt, werden außerhalb des Lagers verbrannt. So litt auch Jesus, damit sein Blut das Volk heiligt, außerhalb des Lagertores (Hebr 13,11–12). Deshalb sollen die HörerInnen (inklusive Autor) dessen Schmach außerhalb des Lagers tragen, in Entbehrung einer bleibenden Stadt und auf der Suche nach der künftigen (Hebr 13,13–14; vgl. Hebr 11,13–16). Durch Jesus sollen sie (inklusive Autor) Gott ein beständiges Lobopfer darbringen, als Frucht der Lippen im Bekenntnis seines Namens, zusammen mit Opfern der Wohltätigkeit und der Gemeinschaft—diese Art von Opfer sind Gott wohlgefällig (Hebr 13,15–16). Den eigenen Leitern sollen die HörerInnen gehorchen und sich ihnen unterordnen, so dass sie dem Dienst des Wachens über der HörerInnen Seelen und der Rechenschaftspflicht (vor Gott) mit Freuden und nicht mit Seufzen nachkommen (Hebr 4,13), denn Letzteres würde ihnen nicht nützen. Die HörerInnen sollen für den/die Autor(en) beten, dies umso mehr, als dass der/die Autor(en) von seinem/ihrer eigenen guten Gewissen und seinem/ihrer allezeit guten Wandel überzeugt ist/sind (Hebr 13,17–18). Die HörerInnen werden ermahnt, diesen nachzuahmen, damit der Autor ihnen schnell wiedergegeben werde.

(4) Hebräer 13,20–25

Nachdem von der Erhöhung der Söhne durch gerechten Wandel die Rede war, schließt die Homilie in Hebr 13,20–25. Dieses Abschlusselement entspricht dem Anfangselement Hebr 1,1–4 insofern, als der Autor sich hier das erfüllt wünscht, wozu Gott den Sohn dort beauftragt hatte: War es dort die Sündenreinigung des Volkes, soll es hier konsequenterweise zum Tun des Willen Gottes die HörerInnen befähigen (Hebr 1,3 und Hebr 13,20–21).

Abschlusswünsche, -ermahnung, Grüsse und Segen: Abschließend wünscht der Autor, dass der Gott des Friedens, der den großen Schafhirten, den

Herrn Jesus, im Blut des ewigen Bundes aus den Toten heraufführte, die HörerInnen stärke seinen Willen zu tun. Dies möge geschehen, indem Gott durch Jesus Christus in ihnen (inklusive Autor) das vor ihm Wohlgefällige bewirke, deshalb sei ihm Ehre in Ewigkeit (Hebr 13,20–21). Der Autor ermahnt die Brüder, das Wort der Ermahnung zu ertragen, denn er schrieb ihnen nur kurz. Sie sollen außerdem wissen, dass ihr Bruder Timotheus freigelassen wurde, mit dem er sie wieder sehen möchte, wenn jener kommt (Hebr 13,22–23). Die HörerInnen sollen alle ihre Leiter und Heiligen grüssen, sie ihrerseits werden von denen von Italien begrüßt, auch sei—so der Autor—mit ihnen allen die Gnade (Hebr 13,24–25).

8.6.3. *Dritte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Intertext*

(1) Hebräer 12,4–29

Unter 8.6.2 (1) wurde die göttliche Züchtigung der HörerInnen (Söhne) aber auch der Zutritt zum Zion thematisiert. Wie diese Topoi aus der Sicht der narrativen Matrix und auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur zu deuten ist, sei im Folgenden erörtert.

Göttliche Züchtigung der Söhne: Sowohl die Geschichte des Götzendienstes durch das goldene Kalb als auch die Geschichte zu Kadesch-Barnea ließ die Unterscheidung von Sühne und Strafe deutlich werden (s. 8.3.3 [2]). So heißt es in Exodus: „Jahwe, Jahwe, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue, der Gnade bewahrt an Tausenden (von Generationen), der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt, aber keineswegs ungestraft lässt, (sondern) die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten (Generation)“ (Ex 34,6b–7; vgl. Num 14,18). Gott hatte der Auszugsgeneration wegen der Vermittlung Moses sowohl am Sinai wie auch zu Kadesch-Barnea vergeben (Ex 34,9–10; Num 14,19–20), dafür sorgte nicht zuletzt die Einrichtung der kultischen Institution. Dennoch aber trafen sie die strafenden Schläge Gottes. War es am Sinai der Brudermord durch die Leviten, der 3.000 Mann das Leben kostete (Ex 32,26–28), heißt es außerdem, dass der Herr das Volk für diese Tat „schlug“ (Ex 32,35a: πατάσσω; Hebr 12,6b: μαστιγῶω) und eine „Heimsuchung“ für diese Sünde in Zukunft ankündigte (Ex 32,34). Zu Kadesch-Barnea sollte freilich zur Strafe außer Kaleb und Josua niemand das verheißene Landerbe betreten (Num 14,21–35), die Kundschafter—außer den beiden erwähnten—starben sogleich durch

eine Plage (Num 14,36–38). Die Art der Zucht äußerte sich also nicht nur am Sinai und zu Kadasch-Barnea stets in äußeren Katastrophen, die die Schuldigen wie auch Teile des Volkes nicht zuletzt tödlich trafen. In der Zucht manifestierte sich demnach aus bundestheologischer Sicht beziehungsweise aus dem Tun- und Ergehensprinzip der negative Lohngedanke (Bundesflüche). Resultierte bei Gehorsam das verheißene Landerbe, empfangen die Ungehorsamen dort die verheißene und „gerechte“ Strafe. Dieses Prinzip äußert sich neben Ex 32–34 und Num 13–14 noch in weiteren für *Tischa be-Aw* relevanten Texten und ist somit konstitutives Motiv (vgl. Lev 26,18.23–24.27–28; Dtn 4,30; Jer 31,18). Die Funktion der Zucht ist dabei die erhoffte, daraus resultierende und heilsame²¹⁹ Gerechtigkeit der Gezüchtigten, ihr wieder hergestellter Gehorsam gegenüber den Bundesgesetzen. Wird dieses Resultat nicht erzielt, ist nicht nur der Verlust des Erbes, sondern gar der Verlust des Erbstatus' wie im Falle Esaus zu beklagen, weshalb er im erbrechtlichen Sinn auch zum „Gottlosen“ wurde (s. 8.6.2 [1]). In dieser vorgegebenen Tradition unterscheidet sich Hebr 12,4–13 nicht von seiner alttestamentlichen Vorlage. Die Sühne für die Sünde ist durch den Hohepriester Jesus gewährleistet. Die Strafe beziehungsweise die Zucht Gottes durch äußere Leiden (Hebr 12,4; s. 8.5.6. [1]; 8.6.3 [2]) bis zur Rückkehr zu bundestreuem Glauben *und* Tun und dem Erhalt des Erbstatus' wie Erbschaft scheinen für den Autor allemal notwendig (s. 8.3.3 [2]). Dabei „behandelt“ (Hebr 12,7a: προσφέρεται) Gott seine Kinder in den Ausführungen des Autors keineswegs zimperlich, steht doch dieses insgesamt zwanzigmal verwendete Lexem sonst immer im Zusammenhang von „Opferdarbringungen“!

Auch die rabbinische Tradition hat die Strafe am Sinai als „Zucht“ Gottes interpretiert. So heißt es in *Shemot Rabba* (vgl. auch *PesK* 15,4 [Wünsche, 162–163];²²⁰ *mMeg* 31b):

²¹⁹ Davon, dass Gott das gestrafte Volk dereinst wieder „heilen“ wird, sprechen sowohl *PesK* 16 (Wünsche, 171) als auch *PesR* 33,7 (Braude, 2:643).

²²⁰ *Ekha Rabba*, Einleitung der Schriftgelehrten (Wünsche, 3–4): „R. Jochanan, R. Simeon ben Lakisch und die Rabbinen. R. Jochanan sagte: Gleich einem Könige, welcher zwei (ungerathene) Söhne hatte, über den ersten zürnte er, nahm den Stock und schlug ihn und jagte ihn fort. Wehe ihm! sprach er, aus welcher trefflicher Ruhe (Lage) ist er gerissen. Er zürnte auch über den zweiten, nahm den Stock und schlug ihn und vertrieb ihn. Ich bin es (d.i. ich bin schuld), sprach er, ich habe ihn schlecht erzogen. So wurden auch die zehn Stämme vertrieben, da sprach Gott zu ihnen den Vers Hos 7,13: ‚Wehe ihnen, dass sie von mir gewichen!‘ Als aber auch die Stämme Juda und Benjamin vertrieben wurden, sprach Gott s. Jer 10,19: ‚Wehe mir über meinen [Bundes-]Bruch!‘

„Auf! steige hinab.“ R. Meir sagt: Diese Leute brauchen Zucht (מרדות). Woher lässt sich das beweisen? Weil Gott zu ihm sagte: Du weißt es schon, wie es heißt Ex 32,9: „Der Ewige sprach zu Mose: Ich habe dieses Volk gesehen, es ist ein hartnäckiges Volk.“ Kein Mensch sagt jemandem etwas Hartes, als wenn er Zucht braucht. (*ShemR* 42 zu Ex 32,7 [Wünsche, 296])

Statt zum Sinai zu Zion hinzugetreten, dem himmlischen Jerusalem: Nachdem die Auszugsgemeinde von Refidim aufbrach, begaben sie sich in die Wüste Sinai und lagerten gegenüber dem Berg (Ex 19,1–2). Gott holte Mose zu sich, er sollte dem Volk Gottes Bundesangebot verkünden. Diesem willigte das Volk mit den Worten ein, es wolle alles, was der Herr redet, tun (Ex 19,3–8). Daraufhin kündigte Gott seinen für das Volk sichtbaren Abstieg auf den Berg in drei Tagen an, um dem Volk seine Bundesgesetze zu verkündigen, weshalb dieses sich dem Berg unter Todesandrohung nicht nähern durfte (Ex 19,9–15). Wie angekündigt war die Theophanie am dritten Tag begleitet von Naturzeichen wie Donner, Blitze, Hörnerschall, Rauch und Feuer sowie Erderschütterungen (Ex 19,16–25). Daraufhin verkündete Gott dem Volk die Zehn Gebote (Ex 20,1–17). Den Donner, die Flammen, Hörnerschall wie Rauch wahrnehmend bat das verängstigte Volk, dass nicht Gott selbst, sondern dieser durch Mose zu ihnen reden möge:

R. Simeon ben Lakisch sagte: Gleich einem König, welcher zwei Söhne hatte; er zürnte über den ersten, nahm den Stock und schlug ihn im Zorne, dass er starb, da brach er in Klage über ihn aus. Er zürnte auch über den zweiten, nahm den Stock und schlug ihn im Zorne, dass er starb. Da sprach er: Ich kann nicht mehr über sie klagen [...], ruft die Klageweiber, damit sie über sie klagen. Ebenso als die zehn Stämme in die Gefangenschaft geriethen, erhob Gott Klagen über sie s. Am 5,1: ‚Höret dieses, denn ich erhebe über euch Klage, Haus Israels!‘ als aber auch Juda und Benjamin ins Exil wanderten, sprach Gott: Ich kann nun nicht mehr über sie klagen, ‚ruft die Klageweiber, dass sie herbeieilen und ein Klagelied über uns anstimmen‘ s. Jer 9,16–17. Es heißt hier nicht: Ein Klagelied [...] über sie, sondern: über uns d.i. über mich und über sie. Es heißt ferner nicht: dass ihre Augen von Thränen rinnen, sondern: ‚dass unsere Augen von Thränen rinnen‘ d.i. die meinigen und die ihrigen. Ebenso heißt es nicht: dass ihre Wimpern von Wasser fließen, sondern: ‚dass unsere Wimpern von Wasser fließen‘ d.i. die meinigen und die ihrigen.

Die Rabbinen sagen: Gleich einem König, welcher zwölf Söhne hatte, von denen aber zwei starben. Da tröstete er sich mit den zehn am Leben gebliebenen, es starben aber wieder zwei, und er tröstete sich mit den acht, es starben aber wieder zwei, und er tröstete sich mit den sechs, es starben aber wieder zwei, und er tröstete sich mit den vier, es starben aber wieder zwei, und er tröstete sich mit den zwei, als aber diese noch starben, da fing er an über sie das Klagelied anzustimmen: ‚Wie einsam sitzt die Stadt‘ s. Jer 1,1.“

Und das ganze Volk nahm den Donner wahr, die Flammen, den Hörschall und den rauchenden Berg. Als nun das Volk (das) wahrnahm, zitterten sie, blieben von ferne stehen und sagten zu Mose: Rede *du* mit uns, dann wollen wir hören! Aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben. Da sagte Mose zum Volk: Fürchtet euch nicht! Denn (nur) um euch zu prüfen, ist Gott gekommen, und damit die Furcht vor ihm euch vor Augen sei, damit ihr nicht sündigt. So blieb denn das Volk von ferne stehen. Mose aber näherte sich dem Dunkel, wo Gott war. (Ex 20,18–21)

Dieser Szene gedenkt Mose in Dtn 4,11–12 kurz und in Dtn 5,22–33 etwas ausführlicher:

Diese Worte redete der Herr auf dem Berg zu eurer ganzen Versammlung mitten aus dem Feuer, dem Gewölke und dem Dunkel mit gewaltiger Stimme und fügte nichts hinzu. Und er schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln und gab sie mir. Und es geschah, als ihr die Stimme mitten aus der Finsternis hörtet, während der Berg im Feuer brannte, da trachtet ihr zu mir heran, alle Oberhäupter eurer Stämme und eure Ältesten, und sagtet: Siehe, der Herr, unser Gott, hat uns seine Herrlichkeit und seine Größe sehen lassen, und wir haben seine Stimme mitten aus dem Feuer gehört. An diesem Tag haben wir gesehen, dass Gott mit dem Menschen reden kann und der am Leben bleibt. Und nun, wozu sollen wir sterben? Denn dieses große Feuer wird uns verzehren. Wenn wir die Stimme des Herrn, unseres Gottes, noch weiter hören, dann werden wir sterben. Denn wer ist unter allen Sterblichen, der die Stimme des lebendigen Gottes mitten aus dem Feuer hätte reden hören wie wir und wäre am Leben geblieben? Tritt *du* hinzu und höre alles, was der Herr, unser Gott, sagen wird. Und du, du sollst alles zu uns reden, was der Herr, unser Gott, zu dir reden wird, und wir wollen es hören und tun. Und der Herr hörte die Stimme eurer Worte, als ihr zu mir redetet. Da sprach der Herr zu mir: Ich habe die Stimme der Worte dieses Volkes gehört, die sie zu dir geredet haben. Sie haben recht geredet mit allem, was sie gesagt haben. Möge doch diese ihre Gesinnung bleiben, mich allezeit zu fürchten und alle meine Gebote zu halten, damit es ihnen und ihren Kindern ewig gutgeht! Geh, sage zu ihnen: Kehrt in eure Zelte zurück! Du aber bleibe hier bei mir stehen! Und ich will all die Gebote und die Ordnungen und die Rechtsbestimmungen zu dir reden, die du sie lehren sollst, damit sie sie tun in dem Land, das ich ihnen gebe, es in Besitz zu nehmen.—Achtet nun darauf, zu tun, wie der Herr, euer Gott, (es) euch geboten hat! Weicht nicht (davon) ab zur Rechten noch zur Linken! Auf dem ganzen Weg, den der Herr, euer Gott, euch geboten hat, sollt ihr gehen, damit ihr lebt und es euch gutgeht und ihr eure Tage verlängert in dem Land, das ihr in Besitz nehmen werdet. (Dtn 5,22–33)

Darauf, dass die Gebote nicht direkt von Gott, sondern von Mose gegeben werden, rekurren die Aussagen in Hebr 12,20–25 (s. 8.6.2 [2]).

Gott ließ sich auf diesen Handel nach Dtn 5,28–31 ein. Wie aber unter 8.3.3 (1) und 8.3.3 (2) ausführlich dargelegt wurde, hielt sich das Volk nicht an sein eigenes Wort, nämlich auf Gottes Gebot durch den Mund Moses zu hören. Jetzt aber, so warnt der Autor, sollen die HörerInnen den am Zion in einer Theophanie erscheinenden und vom Himmel her redenden Gott, der mit ihnen aufgrund der Mittlerdienste Jesu einen neuen Bund schließt, nicht abweisen. Diese Theophanie erschüttert nun auch den Himmel, damit nur das unerschütterliche und himmlische Königreich bleiben möge, wobei das Zitat aus Hag 2,6^{LXX} in Hebr 12,26b im Kontext des künftigen Tempels, Gottes neuer Wohnstätte steht. Gott abzulehnen, wäre an diesem himmlischen Ort undenkbar, denn darauf hin hat sich der Text in einer Klimax zugespitzt: Die HörerInnen sind im Begriff, ihr Erbe, das himmlische Zion und somit den Wohnort Gottes, anzutreten.²²¹ Dort wird sich der Tag der Trauer über die Strafe zu einem eschatologischen Freudentag der Belohnung für die Geläuterten und für die des bösen Gewissens Entledigten wandeln.

In diesem Sinn interpretiert die *Pesiqta Rabbati*, in einem Abschnitt aus einer Mahnhomilie vor *Tischa be-Aw*, den Fasttag selbst aus eschatologischer Perspektive: „It was said in the name of Abaye: Joy to the world will come only on the Ninth Day of Ab, of yore a day set apart for mourning, which the Holy One, blessed be He, will turn into a festive day, as is said *For I will turn their mourning into joy, and will comfort them, and make them rejoice from their sorrow* (Jer 31,13)“ (*PesR* 28,3 [Braude, 2:560]). Auch die *Pesiqta deRav Kahana* entwirft in suggestiven Bildern die neue Schöpfung am Ende der Zeit und prägt damit die Imagination seiner HörerInnen beziehungsweise LeserInnen:

R. Levi hat gesagt: In der Zukunft wird Gott sechs Dinge erneuern, nämlich Himmel und Erde, Herz und Geist, den Namen des Messias und den Namen Jerusalems. Himmel und Erde, woher lässt sich das beweisen? Aus Jes 65,17: „Denn siehe, ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ Herz und Geist, woher lässt sich das beweisen? Aus Ez 36,26: „Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist.“ Der Name des Messias, woher lässt sich das beweisen? Aus Ps 72,17: „Sein Name dauert ewiglich; [...]“ Und der Name Jerusalems, woher lässt sich das beweisen? Aus Jes 62,2: „Und er benennt dich mit

²²¹ Die These von John M. Scholer (*Proleptic priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* [JSNTS 49; Sheffield: JSOT Press, 1991]) verdient an dieser Stelle Erwähnung, wonach es dieser Zugang zu Gott sei—er war irdischen Gläubigen im Dienst Jesu eröffnet worden—der die Gläubigen zu „proleptischen Priestern“ mache.

einem neuen Namen.“ R. Levi hat gesagt: Wohl der Stadt, deren Name wie der Name des Königs ist (d.i. die den Namen des Königs führt) und wohl dem König, dessen Name sowie der Name Gottes im Himmel ist! (*PesK* 22 [Wünsche, 210])

An diesem Ort, dem himmlischen Jerusalem, wären bittere Wurzeln²²² oder gar ein „hurerisches“ Verhalten wie dasjenige Esaus undenkbar (vgl. Num 14,33, welches das Verhalten Israels zu Kadesch-Barnea als „Hurerei“ bezeichnet). Esau hatte sowohl seinen Erbschaftsstatus und damit auch sein Erbe verschmäht, indem er dieses Erstgeburtsrecht verachtete und sich außerdem zwei fremdstämmige Frauen genommen hatte (vgl. *ShemR* 42 zu Ex 32,7 [Wünsche, 298]). Das einzig gebührende Verhalten in diesem himmlischen Königreich ist nach Hebr 12,28 ein ehrfürchtiges Dienen gegenüber Gott.

(2) Hebräer 13,1–25

Unter 8.6.2 (3) war die Rede vom sozialetischen Wandel und vom Ort außerhalb des Lagers. Was dies bedeutet, gilt es im Licht der narrativen Matrix und auf der Ebene der semantischen Tiefenstruktur zu erörtern.

Sozialetik als Treuekodex im Blick auf die himmlische Heimatstadt: Alle fünf sozialetischen Forderungen können auch unter dem Aspekt der Treue beziehungsweise des Treuebruchs betrachtet werden: Die Bruderliebe sowie die Fürsorge für die Gefangenen und Misshandelten betonen die Treue gegenüber den eigenen Stammesgenossen; die Forderung der Gastfreundschaft (wörtlich „Fremdenliebe“) ermahnt dazu, diese Treue auch Fremden zukommen zu lassen. „Unzucht“ und „Ehebruch“, derer bereits Esau in Hebr 12,16 angeklagt war (Hebr 12,16a; 13,4b: πόρνος), meinen in der Antike weniger eine Form der Nymphomanie, als vielmehr die Warnung vor Mischehen.²²³ Als Beispiel hierfür wird Esau angeführt, der wie Gen 26,34–35 überliefert zum Leidwesen seiner Eltern mit zwei Hethiterinnen eine Ehe eingegangen war. Dieses in Hebr 13,4 geäußerte Konzept hat im Licht der narrativen Matrix seinen bestimmten Sinn, denn nach dem Bundesbruch und vor

²²² Dieses Zitat aus Dtn 29,17^{1-xx} steht im Zusammenhang von warnender Mahnung gegen Götzendienst im Land Moab.

²²³ Amy L. Wordelman, „Everyday life: Women in the period of the New Testament,“ in *The women's Bible commentary* (hg. von Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe; London: SPCK und Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 390–396.

der Bundeserneuerung am Sinai gibt Gott dem Volk für die Zeit im bewohnten Land in dieser Hinsicht ganz spezifische Vorschriften:

Hüte dich, mit den Bewohnern des Landes, in das du kommen wirst, einen Bund zu schließen, damit sie nicht zur Falle werden in deiner Mitte! Vielmehr sollt ihr ihre Altäre niederreißen, ihre Gedenksteine zertrümmern und ihre Ascherim ausrotten. Denn du darfst dich vor keinem andern Gott anbetend niederwerfen; denn der Herr, dessen Name „Eifersüchtig“ ist, ist ein eifersüchtiger Gott. Dass du (ja) keinen Bund mit den Bewohnern des Landes schließt! (Denn) dann könnte man dich einladen, und du könntest, wenn sie ihren Göttern nachhuren und ihren Göttern opfern, von ihren Schlachtopfern essen. Und du könntest von ihren Töchtern für deine Söhne (Frauen) nehmen, und (wenn dann) ihre Töchter ihren Göttern nachhuren, könnten sie deine Söhne dazu verführen, ihren Göttern nachzuhuren. Gegossene Götter sollst du dir nicht machen. (Ex 34,12–17)

Hier zeigt sich auch der Zusammenhang zwischen dem auf die Mischen zielenden Begriff „Unzucht“ und der daraus resultierenden Gefahr des Götzendienstes durch die fremdländischen Ehefrauen. Aus dieser Perspektive leuchtet ein, weshalb Eph 5,5 Unzüchtige als Götzendiener bezeichnet. Dieser metaphorische Vergleich von Ehebrechern und götzendienerischem Volk etablierte sich in prophetischen Texten, allen voran in Hosea, zum fixen Motiv.

Es erstaunt deshalb nicht, dass die rabbinische Literatur den Bundesbruch mit einem Ehebruch gleichsetzte, zumal das von Mose zermalnte goldene Kalb, das er dem Volk mit Wasser vermischt zu trinken gab (Ex 32,20), an das „Wasser der Bitterkeit“ erinnert, dass der der Unzucht bezichtigten Ehefrau verabreicht wurde (Num 5,11–31). So heißt es in der *Pesiqta Rabbati*:

To what can the words *When God judges*, etc., refer but to the time when Israel did that deed of theirs, and when at once Moses came down, ground the gilded thing to powder, strewed it upon the water, *and made the children of Israel drink of it* (Ex 32,20). At that time—so our Masters taught—anyone whose worship of the golden calf had been observed by witnesses and who had been given proper warning to refrain, was at once put to death by the sword. He who had not been observed by witnesses and had not been given proper warning to refrain, was made to drink of the same kind of water whereby women suspected of infidelity to their husbands are tested. And he who had been observed by witnesses but had not been given proper warning to refrain, died in the plague. (*PesR* 10,8 [Braude, 1:183–184])

Die in Hebr 13,5 geäußerte Forderung, sich mit dem Vorhandenen zu begnügen, wird mit der Treue Gottes verknüpft, die im alttestamentli-

chen Kontext an kritischen Punkten der Geschichte Israels mehrmals von ihm zugesichert wird. „Nicht werde ich dich säumen, noch verlassen“ spricht Gott nämlich durch Mose der Gemeinde vor dem Einzug in das verheißene Land zu (Dtn 31,6), dasselbe wird dort auch dem Josua als dem Nachfolger des Mose zugesichert (Dtn 31,8). Auch dem Patriarchen Jakob wird dieselbe Treue Gottes zugesprochen, indem er in seinem Traum zu Bethel über die Himmelsleiter zur Himmelspforte gelangt (Gen 28,10–22). Damit ist er mit den HörerInnen des Hebräers vergleichbar geworden und es wird deutlich, dass die ethischen Anweisungen in Hebr 13 im Blick auf die himmlische Heimatstadt gegeben wurden.

Außerhalb des Lagers, Ort und Art des neuen Wandels: Die HörerInnen wurden in Hebr 13,7–19 dazu angehalten, des Wandels, des Endes und damit des Todes ihrer Leiter zu gedenken,²²⁴ deren Glauben nachzuahmen und sich ihnen gehorsam unterzuordnen. Der offensichtlichste Bezug ergibt sich aus der unter 8.4.3 (3) dargelegten Einsicht, dass Christus genau wie die beiden Sündopfer zu *ʿjom Kippur* außerhalb des Lagertores sterben (verbrannt werden) sollte (Lev 16,27). Das reinigende Sündopferblut ist notwendig, denn Sünde kann das Lager verunreinigen, weswegen in der hier postulierten narrativen Matrix Mose nach dem Götzendienst mit dem goldenen Kalb dann auch das Zelt zur Begegnung mit Gott außerhalb des Lagers aufschlug. Jeder, der den Herrn suchte, hatte sich zu diesem Zelt außerhalb des Lagers zu begeben. So heißt es:

Mose nun nahm (jeweils) das Zelt und schlug es sich außerhalb des Lagers auf, fern vom Lager für sich, und nannte es: Zelt der Begegnung. Und es geschah, jeder, der den Herrn suchte, ging zum Zelt der Begegnung außerhalb des Lagers hinaus. Es geschah auch, sooft Mose zum Zelt hinausging, dann standen alle Leute auf, und sie traten jeder an den Eingang seines Zeltes und sahen Mose nach, bis er in das Zelt hineinkam. Und es geschah (jedesmal), wenn Mose in das Zelt kam, dann stieg die Wolkensäule herab und blieb am Eingang des Zeltes stehen; und (der Herr) redete mit Mose. Und das ganze Volk sah die Wolkensäule am Eingang des Zeltes stehen. Und das ganze Volk erhob sich, und sie warfen sich nieder, jeder am Eingang seines Zeltes. Und der Herr redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freund redet; dann kehrte er(, Mose,) ins Lager zurück. Sein Diener Josua aber, der Sohn des Nun, ein junger Mann, wich nicht aus dem Innern des Zeltes. (Ex 33,7–11)

²²⁴ Der Tod der Gemeindeleiter erinnert an den Tod des Mose vor Einzug in das verheißene Land.

Ähnlich wie am Sinai könnte der Autor die Stadt der HörerInnen (Hebr 13,14) als doppelt verunreinigt betrachtet haben: einerseits durch die Sünde des Volkes und andererseits durch die Präsenz von Feinden. Deshalb hätte eine Aufhebung dieser Verunreinigung auch außerhalb des Lagers zu beginnen: am Sinai—im Zustand des Bundesbruchs—durch das vermittelnde Gebet des Moses im Zelt und im Fall der HörerInnen durch den Sündopfertod des Christus außerhalb des Lagers und sein vermittelndes Eintreten im himmlischen Zelt. Um den Herrn zu sehen, hatte sich das zur Umkehr willige Volk gleichsam an diesen Ort zu begeben. Nur so konnte diese reinigende Maßnahme auch ihre Wirkung in Bezug auf die verunreinigte Stadt entfalten.

In dieser Weise legte bereits die Septuaginta aber auch der *Targum* den Auszug Moses aus dem Lager aus:

The Lord said to Moses, „Say to the children of Israel, ‚You are a stiff-necked people. Were I to remove *the Glory of my Shekinah* for one *short* moment from among you, I would wipe you out. And now, take off your *armament*, for what I should do to you *has been revealed before me*.““ So the children of Israel were stripped of their *armament on which the great Name was clearly written (and) which had been given to them as a gift from Mount Horeb*. Moses *took them and hid them in his tent for instruction in the Law*. But he took the tent *from there* and pitched it outside the camp, and removed it some distance from the camp *of the people who had moved* a distance of two thousand cubits. He called it the tent *of the house of instruction*. And anyone who *repented before the Lord with a perfect heart* went out to the tent *of the house of instruction* which was outside the camp. *He confessed his sins and prayed about his sins, and praying, he was forgiven*. Whenever Moses went out *of the camp and went to the tent*, all *the wicked ones of* the people would stand up and station themselves, each at the entrance of his tent, and watch Moses *with an evil eye until the time he entered the tent*. (TP37 zu Ex 33,5–8 [Maher, 256])²²⁵

²²⁵ Zitate aus *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* folgen: *Targum Neofiti 1: Exodus und Targum Pseudo-Jonathan: Exodus* (ArBib 2, a Michael Glazier book; übers. von Martin McNamara und Michael Maher; Collegeville: Liturgical Press, 1994); vgl. auch Munk, *The call of the Torah*, 2:468 zu Ex 33,7: „According to *Rashi*, the form of the verb used here implies an ongoing action and signifies that from the time of the sin of the Golden Calf, Moses regularly pitched his tent outside of the camp. Since Hashem had withdrawn from the camp, His disciple, Moses, felt that he too must withdraw.“; Rothkoff, „Tabernacle“, 15:685: „An old tradition, found in the Septuagint and supported by medieval Jewish commentators like *Rashi*, A. ibn Ezra, and others, regards the tent of Exodus 33:7 as Moses’ own dwelling (Ex 18,7). It was erected beyond the camp, because the latter had been defiled by the worship of the golden calf, and it was used as an oracle only until the Tabernacle was complete.“

Dort, außerhalb des Lagers haben die HörerInnen einen Opfaltar, von dem zu essen die kein Recht haben, die dem Zelt dienen. Ihre Opfer sind jetzt Lobopfer, Opfer der Wohltätigkeit sowie der Gemeinschaft (Hebr 13,9–10.15–16).

Dass nun Lobopfer als Frucht der Lippen, die Gottes Namen bekennen (Hebr 13,15), die einzig würdige Antwort der Gläubigen auf Gottes rettende Taten sei, war das feste Verständnis der Rabbinen. In dieser Weise interpretierten sie nämlich Ex 14,31 („Als nun Israel die große Macht sah, die der Herr an den Ägyptern ausgeübt hatte, da fürchtete das Volk den Herrn, und sie glaubten an den Herrn und an seinen Knecht Mose“), indem sie es mit dem anschließenden Moselied in Ex 15,1–21 verbanden (vgl. Ps 106,12; *MekhY* Beschallach 6 zu Ex 14,31c). Denn in jener Errettungstat war der als Hirte bezeichnete Mose „aus dem Meer“ (vgl. Jes 63,11) und im Falle des Hebräers der große Hirte Christus „aus dem Tod“ geführt worden (Hebr 13,20). Ähnlich interpretierten sie das Moselied in Dtn 32,1–43.

Der letzte Wunsch des Autors an die HörerInnen ist, dass sie „zum Tun des Willen Gottes“ befähigt sein mögen, denn wer den Glauben nicht tut, ist letztendlich ein Leugner Gottes und somit ein Götzendiener (vgl. Tit 1,16).

8.6.4. Vierte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: *Form und Argumentation*

(1) Form

Der fünfte und letzte Hauptabschnitt Hebr 12,4–13,25 bildet den zweiten Teil der zweiteiligen und ein Prophetenzitat (Hebr 12,26 aus Hag 2,6^{lxx}), ein an die *Sidra* anlehnendes Zitat (Hebr 12,21 aus Dtn 9,19^{lxx}) wie auch eine *Chatima*-Formel enthaltende *Chatima* (s. 5.4.1). Er nimmt dabei das Thema des gegenüberliegenden ersten Hauptabschnitts in resultativer und auf die Söhne bezogenen Weise auf, die Erniedrigung durch Zucht (Hebr 12) sowie die Erhöhung im Zugang zum Himmel und dem gerechten Wandel (Hebr 12–13).

(2) Argumentation

Mit der Aussage, dass die HörerInnen als Erben zum Zion—dem verheißenen himmlischen Landerbe—hinzugetreten seien, ist in pragmatischer Hinsicht die Klimax des Hebräers erreicht. Den hier erörterten Lohngedanken (Erbe) der Söhne und seinen Ort (Himmel) entfaltet der

Autor in vier Schritten: (1) Die Zucht, welche die HörerInnen gegenwärtig durch äußere Leiden erfahren, ist der negative Lohn, die Strafe, resultierend aus ihrem realen oder hypothetischen sündhaften Verhalten. Dies sollen sie akzeptieren, denn darin würde sich ihr Erbschaftsstatus als Söhne Gottes äußern—Gott hat sie noch nicht verworfen. (2) Die Zucht heiligt die HörerInnen und rüstet sie für den bevorstehenden Antritt des himmlischen Landerbes. (3) Wie am Sinai gibt Gott auch am Zion Anweisungen, diese sollen sie anders als ihre Väter annehmen. (4) Die Anweisungen beinhalten die Mahnung vor falschen Bündnissen, die möglicherweise wieder zu Götzendienst führen könnten, deshalb sollen sie sich ihren Leitern unterordnen. Auch beinhalten sie Anweisungen zu den Gott wohlgefälligen Opfern: Dies sind Lobopfer als adäquater Ausdruck des Dankes sowie Opfer der Wohltätigkeit und Gemeinschaft. Darin tun die HörerInnen den Bundeswillen Gottes, darin verhalten sie sich wie Erben und darin ist ihr Erbe nicht gefährdet. Indem sie die Züchtigung dulden, sind sie ebenso wie Christus erniedrigt, aber wie er werden sie auch in ihrem Erbschaftsstatus bestätigt. So dürfen sie ihm an den Ort folgen, wohin er ihnen vorausging.

8.6.5. *Fünfte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Theologie*

(1) Theologie

Das Reden Gottes: Bereits in der Schwesterperikope Hebr 1–2 war der redende Gott mit der schöpferischen wie zerstörerischen Wirkung seiner Rede aufgetreten (s. 8.2.7 [2]), als Redender begegnet er im letzten Hauptabschnitt einmal mehr. Die zerstörerische Wirkung liegt in erster Linie darin begründet, dass die Sünde seines Volkes den Rückzug Gottes aus dem Land, der Stadt und somit auch aus dem Tempel zur Folge hatte—Gott zieht sich von der Erde in den Himmel zurück. Damit ist das Land, die Stadt aber auch der Tempel durch den übermächtigen Feind oder durch richtende Engel im Auftrag Gottes bedroht.

Indem die Zerstörung der Stadt und des Tempels passiv durch Gottes Absenz und deshalb aktiv durch die Feinde beziehungsweise durch richtende Engel Gottes erfolgt, lokalisiert der Autor die Quelle der Zerstörung bei Gott. Es gibt neben Gott keine zu ihm in Konkurrenz stehende Macht. Die Zerstörung wird auch nicht willkürlich eingeleitet, sondern ist stets Konsequenz des ethischen Versagens des Volkes Gottes, womit die letztendliche Verantwortung über Gut und Böse

wieder bei den Menschen liegt. Dieses zerstörerische Potential Gottes erfährt sein Volk unmittelbar als leidvolle „Züchtigung.“ Im Unterschied jedoch zu den Bundesflüchen hat die Züchtigung durch äußeres Leid hier wie in weisheitlicher Tradition üblich einen Nutzen und ist nicht bloß Wirkung einer Ursache. Wie schon in der Schwesterperikope gegenüber dem Sohn (vgl. Hebr 1,2a.5) äußert sich darin nämlich (1) Gottes Vaterschaft (Hebr 12,5–10), welche (2) außerdem der Heilung, Heiligung, Gerechtigkeit und schließlich dem (ewigen) Leben dient (Hebr 12,9b.10b.11b.13b). Das wichtigste Argument des Autors jedoch ist, dass die Züchtigung (3) Voraussetzung für das Sehen des Herrn und damit für die Heimholung ist (Hebr 12,14). Diese von Gott beabsichtigte Heimholung seiner Kinder ist der Grund dafür, dass Gottes Reden schöpferische Kräfte entwickelt: Die Wandlung des Geschaffenen, damit das unwandelbare himmlische Königreich bleibe (Hebr 12,26–28), vollzieht sich am Zion. Ähnlich wie am Sinai ist dieses Geschehen ebenfalls von erschreckenden Naturzeichen begleitet. Doch anders als dort ist der Autor bemüht, den HörerInnen die guten Absichten Gottes nahezubringen: Er ist der Helfer, Beschützer und Schöpfer wie Herr der neuen Heimat (Hebr 12,28a; 13,6b), deren Suche öfters angesprochen war (Hebr 11,16; 13,14).

Dieses zerstörerische Moment manifestiert sich nicht nur im Hebräer um den Begriff „Feuer“ als konstitutives Motiv (Hebr 12,29; vgl. Hebr 1,7b; 10,27; 8,5.5 [2]; 8,6.2 [2]), dies tut es auch in den einschlägigen alttestamentlichen und rabbinischen zu *Tischa be-Aw* gehörigen Texten (s. 6; vgl. *PesK* 16 [Wünsche, 168–180]; *PesR* 26,6 [Braude, 2:535]; *EkhaR*, Einleitung der Schriftgelehrten [Wünsche, 26]), im folgenden Beispiel ist es allerdings um die schöpferische Komponente ergänzt:

R. Acha b. Jiçhaq sagte im Namen des R. Chijja aus Sepphoris: Ein einzelner soll am neunten Tag des Monats Ab das Ereignis, [...] erwähnen. Was soll er sprechen [...]: „Erbarme dich o Herr, unser Gott, in deiner grenzenlosen Barmherzigkeit und in deiner liebevollen Treue über uns, über dein Volk Israel, über deine Stadt Jerusalem, über Zion die Stätte deiner Herrlichkeit, über die in tiefe Trauer versetzte, zerstörte, vernichtete und verwüstete Stadt, die Fremden ausgeliefert, von Galtherrschern niedergemacht wurde. Es haben sie Legionen in Besitz genommen, Götzendiener haben sie entweiht, und doch hast du diese (Stadt) deinem Volke als Besitz gegeben und den Nachkommen Jeschuruns [‘das rechtschaffene Volk’ = ein Name für Israel nach Dtn 32,15; 33,26] zum Erbe gegeben. Du hast sie (= die Stadt Jerusalem) durch Feuer verbrennen lassen und wirst sie auch einst durch Feuer wie-

der aufbauen, wie es heißt [Sach 2,9]: „Und ich selbst will ihr—so spricht Gott—ringsum eine feurige Mauer errichten und sie mit meiner Herrlichkeit erfüllen.“ (yBer 3,8a [Horowitz, 125–126])²²⁶

Im Thema der göttlichen Züchtigung und der anschließenden Heimholung ist die für *Tischa be-Aw* konstitutive Thematik des *Strafens* und *Wiedergutmachens* angesprochen (s. 6).

(2) Anthropologie

Züchtigung Gottes: Die Züchtigung Gottes wird im Spannungsfeld von Normalfall und Extremfall dargestellt. Einerseits zielt sie im Normalfall auf ethisches Bundesverhalten gegenüber Gott wie auch auf den verschiedenen sozialen Ebenen: in der Ehe, gegenüber den Geschwistern, gegenüber Fremden (Hebr 13,1–6) und in der Achtung gegenüber der Leiterschaft (Hebr 13,17.22). Das erwünschte ethische Verhalten zielt auf teleologisch-praktisches Handeln, indem es dem Gerechten den Weg des Herrn eröffnet, der diesen selbst gerade macht (dies wird anhand aktiver Körperteile wie Hände, Knie, Füße veranschaulicht; Hebr 12,12–13; 13,21)—diese Tatsache kontrastiert die Blindheit der Väter gegenüber Gottes Wegen und infolge dessen ihr Umherirren (Hebr 3,10). Den HörerInnen wird abermals eingeschärft, dass die Einladung und Gnade nicht ewig währt und dass das eigene sündige Verhalten negative Auswirkungen auf die Gemeinschaft hat. Wie bei Esau könnte es auch für sie ein „Zu-spät“ geben (Hebr 12,15–17). Im Extremfall kann diese Züchtigung allerdings auch den Märtyrertod zu Folge haben, wie im Blick auf die HörerInnen und die bereits verstorbenen Leiter insinuiert wird (Hebr 12,3–4; 13,7). Märtyrertod dann nämlich, wenn der durch Feinde Gezüchtigte von diesen zum Götzendienst gezwungen würde, denn in einem solchen Fall müsste bis auf den Tod widerstanden werden, was möglicherweise mit der Aussage „noch nicht bis aufs Blut widerstanden“ gemeint ist. Vielleicht sucht der Autor diese Sicht dahingehend ins Positive zu wenden, als so ein Tod bloß den Vollzug dieser Heimholung bedeuten würde. Dem Hinscheiden der Leiter wird die ewige Existenz des Christus entgegengehalten (Hebr 13,8).

Wie in für *Tischa be-Aw* relevanten Texten zielt die Züchtigung auf die *Wiederherstellung* des Status als Erben und des verheißenen Landes (s. 6).

²²⁶ Zitate aus dem *Jerusalem Talmud* folgen: *Berakhoth* (ÜTY 1; übers. von Charles Horowitz; Tübingen: Mohr Siebeck, 1975).

8.6.6. *Sechste Lektüre von Hebr 12,4–13,25: Historie und Soziologie*

(1) Autor

Anonymität: Bevor Hebr 13,18–25 untersucht werden kann, stellt sich die Frage nach der Authentizität der darin enthaltenen Aussagen. Sind diese Verse implizit, auf Paulus hinweisender pseudepigraphischer Natur beziehungsweise drückt sich darin eine unbeabsichtigte oder beabsichtigte Anonymität in Form eines epistularen Zusatzes aus? Die Erwähnung des Timotheus erinnert natürlich an den Mitarbeiter des Paulus, weshalb Attridge das Umfeld des Autors im Rahmen der paulinischen Schule zumindest nicht ausschließt.²²⁷

Wie unter 8.6.1 (1) angeführt, gehe ich—in heuristischer Herangehensweise—von einer Authentizität der Aussagen aus. Demnach wäre der Autor, wie unter 8.2.6 (1) und 8.3.6 (1) dargelegt, ein Griechisch und möglicherweise auch Hebräisch sprechender Gelehrter mit profunden Schriftkenntnissen. Vielleicht war er ein Schriftgelehrter und *Darschan*, ein Prediger also, der aus ökonomischen Gründen auf einen Nebenberuf wie beispielsweise die Herstellung von heiligen Schriften angewiesen war, und deshalb nicht nur Zugang zu den meisten Schriften hatte, sondern diese wohl auch zu einem großen Teil auswendig beherrschte (s. 4.7.2; 4.8.2; 4.8.3). Außerdem zählt er sich zu einer Gruppe, denn er spricht öfters in Pluralform (Hebr 13,18). Auch erhebt er in Bezug auf die HörerInnen einen Autoritätsanspruch, er könnte die HörerInnen also schon länger gekannt haben. Oft wird dem Autor in der Hebräerforschung eine Bildung ähnlich derjenigen Philos zugestanden, weshalb man in seiner Theologie mittelpatonische Ansätze wiederzuerkennen meinte. Der Autor bittet die AdressatInnen in Hebr 13,18 um Gebet für ihn und seine Gruppe, mit anschließenden selbstreferenziellen Angaben, dass diese Gruppe insofern über ein gutes (reines) Gewissen verfügt, als sie danach trachtete, in allem gut zu wandeln. Die HörerInnen werden besonders deshalb ermahnt für ihn zu beten, damit er ihnen bald „wiedergegeben sein möge“ (Hebr 13,19b: ἀποκαθίστημι). Was will diese Aussage besagen? Das Lexem kann einerseits „wiedergeben, zurückerstatten“ bedeuten und andererseits „wiederherstellen“ (auch im Sinn von Heilung). Im Passiv gefolgt von einem Pronomen im Dativ jedoch deutet es eher auf Ersteres. Weshalb erfordert

²²⁷ Harold W. Attridge, „Hebräerbrief“, *RGK* 3:1493–1497, 1494.

diese Rückerstattung das Gebet der AdressatInnen? Was hindert ihn: etwa die Gesundheit, persönliche Umstände (Reise, Arbeit) oder gar politische Umstände wie vielleicht Gefangenschaft? Wäre im Falle von Gefangenschaft eine Niederschrift eines derlei vollendeten Textes mit so zahlreichen Schriftzitataten denkbar? Es wäre tatsächlich denkbar, wie unter 4.7.2 argumentiert wurde, wären dann Abweichungen der Zitierweise von der Septuaginta etwa in diesem Zusammenhang zu suchen? Auch würde aus einem Gefangenenkontext eine beabsichtigte Anonymität einleuchten—leider enthält uns der Text diese historische Information vor.

Timotheus: In Hebr 13,23a wird ein Timotheus erwähnt, der als „Bruder von uns“ vorgestellt wird. Was dieses „uns“ allerdings meint, geht nicht deutlich aus dem Text hervor, denn es könnte zweierlei meinen, den Autor und seine Gruppe oder auch den Autor (mit oder ohne seine Gruppe) und die AdressatInnen. Dieser Timotheus wird als „freigelassen“ vorgestellt (Hebr 13,23a: ἀπολύω). Wie die zahlreichen Verwendungen dieses Lexems und ihres Kontextes innerhalb des Neuen Testaments vermuten lassen, könnte er tatsächlich aus Gefangenschaft befreit worden sein. Um welchen Timotheus handelt es sich? Wie bereits erwähnt, könnte man geneigt sein, ihn mit dem Mitarbeiter des Paulus zu identifizieren. Der außer im Galaterbrief in allen protopaulinischen Briefen, aber auch in den deuteropaulinischen und in der Apostelgeschichte erwähnte Timotheus wird nie als „gefangen“ geschildert. Allerdings fungiert er bei den Gefangenschaftsbriefen an die Philipper und an Philemon als Mitabsender (vgl. Phil 1,1; Phlm 1). Ob das jedoch als Beleg dafür, ihn mit dem jetzt freigelassenen Timotheus des Hebräers zu identifizieren, hinreichend ist, kann nicht gesagt werden. Auch bleibt uns die Information vorenthalten, weshalb und wo er in Gefangenschaft weilen würde und durch wen er gefangen gesetzt worden wäre.

Die von Italien: Der Autor lässt die AdressatInnen von einer Gruppe „die von Italien“ grüssen (Hebr 13,24b: οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). Es scheint, als ob sich der Autor in deren Nähe befindet, es fällt jedoch auf, dass sie nicht näher beschrieben werden, beispielsweise als „Brüder“ (Hebr 13,22a) oder „Heilige“ (Hebr 13,24a). Auffallend ist auch, dass der Autor sich nicht der Begriffe „Italer“ (Ἰταλιώτης) oder „italisch“ (Ἰταλικός) bedient, die ihm durchaus zur Verfügung gestanden hätten (vgl. Apg 10,1b). Die einzige andere Stelle im Neuen Testament, in der „von Italien“ vorkommt, findet sich in Apg 18,2a, (vgl. Apg 27,1a.6b). Hier ist die Rede von einem aus Pontus (aus dem Norden der heuti-

gen Türkei) stammenden Juden Aquila und seiner Frau Priszilla, die aufgrund des Claudiusedikts Rom verließen und sich in Korinth aufhalten, und zu denen sich Paulus begibt. „Die von Italien“ bezeichnet hier demnach nicht eine Ethnie, sondern einen einstigen Wohnsitz oder Herkunft.²²⁸ Angesichts der Wortwahl und seiner Verwendung sowie den Ausführungen unter 8.1, 8.2.6 (3) und 8.3.6 (3) ist anzunehmen, dass es sich bei dieser in der Nähe des Autors befindlichen Gruppe um eine einst in Italien wohnhafte Gruppe von Juden handelte. Besonders deshalb, weil italische oder römische Kolonien in der hier in Frage kommenden Zeit meist für Lateinisch sprechende Kriegsveteranen in eroberten Gebieten neu oder in bestehenden Städten gegründet wurden, freilich identifizierten sich solche Siedlergruppen weniger mit Jerusalem als vielmehr mit Rom.²²⁹ Dass der Autor mit „denen aus Italien“ eine lateinische Veteranengruppe gemeint haben könnte, scheint aus dem Textzusammenhang und meinen Ausführungen nicht wirklich plausibel. Vielmehr dürfte sich der Autor deshalb vermutlich außerhalb Italiens, möglicherweise in der Nähe dieser Gruppe von Juden „aus Italien“ aufgehalten haben, solchen Juden, die einst in Italien (Rom) wohnten und es zur Zeit der Abfassung aus nicht erschließbaren Gründen nicht mehr taten. Es könnte sich um geflohene jüdische Kriegsgefangene gehandelt haben.²³⁰ Der Autor hätte dann vermutlich an jüdische AdressatInnen innerhalb Italiens geschrieben. Eine Fiktion paulinischer Autorenschaft, und zwar implizit durch Anspielungen auf Umstände und Personen, die in paulinischen Briefen vorkommen, ist allerdings nicht auszuschließen.

(2) AdressatInnen

Ort: Unter 8.6.6 (1) wurde gesagt, dass der Autor möglicherweise außerhalb Italiens zu Juden nach Italien schrieb. Im antiken Italien leb-

²²⁸ Dass Juden nach ihrem einstigen Wohnort beziehungsweise Herkunftsland bezeichnet wurden, zeigt sich beispielsweise auch in Apg 2,5 oder Apg 6,9, worin sich auch die „Mobilität“ antiker Gesellschaften und des Judentums zumal manifestiert.

²²⁹ Benjamin Isaac, „Roman colonies (Judea),“ *ABD* 5:798–801.

²³⁰ Ein weiteres Argument, das gegen den Aufenthalt dieser Gruppe (und des Autors) innerhalb Italiens spricht, ist, dass in Rom eine übergeordnete synagogale Leiterstruktur, wie sie etwa aus Alexandria bekannt war, nicht existierte (s. 4.8.1). Ein Grüßen im Namen aller „aus Italien“ stammender Juden innerhalb des Landes wäre deshalb nicht wirklich plausibel. Deshalb favorisiert auch Attridge (*The Epistle to the Hebrews*, 410) die Variante, dass es sich um „Italiener“ außerhalb Italiens handelt, die Grüße nach Italien senden.

ten über die gesamte Halbinsel verteilt insgesamt 50.000 Juden, davon über die Hälfte in Rom.²³¹ Tatsächlich konnte der Begriff „Italien“ als Synonym für „Rom“ gelten (Josephus, *B.J.* 4,585; Philo, *Legat.* 116).²³² War demnach die jüdische Diasporagemeinde Alexandriens mit etwa 200.000 Juden die größte (Philo, *Flacc.* 43),²³³ war diejenige Roms die älteste Diasporagemeinde Europas überhaupt.²³⁴ Mit punktuellen Ausnahmen ging es den römischen Juden relativ gut, wenn sie auch nicht zu den höheren Gesellschaftsschichten gehörten.²³⁵

Dass die beiden Jüdischen Kriege die Juden in Rom in irgendeiner Weise beeinträchtigt hätten, ist nirgends belegt. Wohl aber brachten beide Jüdischen Kriege eine große Anzahl von jüdischen Gefangenen als Sklaven nach Rom (66–73 d.Z.; 132–135 d.Z.).²³⁶ Den AdressatInnenkreis des Hebräers im Umfeld jüdischer Gefangener in Rom zu lokalisieren, wobei wohl an Gefangene des Ersten Jüdischen Krieges gedacht werden müsste, wäre aus mehreren Gründen sehr plausibel. Auch die meisten Entwürfe der neueren Hebräerforschung weisen in ihrer Lokalisierung des AdressatInnenkreises nach Rom, wenn freilich bisher eine spezifischere Beschreibung des historischen AdressatInnenkreises ausblieb.²³⁷ Folgende inner- und außertextliche Gründe könnten für eine Verortung des AdressatInnenkreises des Hebräers im Milieu jüdischer (ehemaliger) Gefangener in Rom sprechen:

²³¹ Attilio Milano, „Italy“, *EJ* 9:1115–1132, 1116; anders Cecil Roth („Rome“, *EJ* 14:240–242), welche die jüdische Bevölkerung Roms auf nur 10.000 schätzte.

²³² Donald A.D. Thorsen, „Italy“, *ABD* 3:579.

²³³ Philo selbst beziffert die jüdische Bevölkerung Alexandriens auf eine Million, die der Übersetzer des Traktates, Karl-Heinz Gerschmann (*Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung* [7 Bde.; hg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler; Berlin: de Gruyter, 1962–1964], 7:138 Anm. 1) wohl nicht zu Unrecht nach unten korrigierte.

²³⁴ Nach Roth („Rome“, 14:240) lässt sich eine jüdische Präsenz in Rom ab dem 2. Jahrhundert v.d.Z. belegen.

²³⁵ Nach Milano („Italy“, 9:1115–1116) sollen Juden dreimal für eine begrenzte Zeit der Stadt verwiesen worden sein, 139 v.d.Z., 19 d.Z. und 49–50 d.Z. (Claudiusedikt).

²³⁶ Roth, „Rome“, 14:241. Im Zuge des Ersten Jüdischen Krieges sollen nach Milano („Italy“, 9:1116) allein nach Rom 1.500 jüdische Gefangene gebracht worden sein. Da sie nach relativ kurzer Zeit frei gelassen wurden, sollen viele in Rom geblieben sein.

²³⁷ Ellen Bradshaw Aitken („Portraying the temple in stone and text“, [131]–148) legt in ihrem Artikel in luzider und plausibler Weise dar, dass sich die rhetorische Situation des Hebräers gut als literarische Gegenstrategie im Kontext flavischer Propaganda um den gewonnenen Ersten Jüdischen Krieg denken ließe, wobei sie vermutlich implizit von den gleichen AdressatInnen aus dem Kreis jüdischer Sklaven des Ersten Jüdischen Krieges ausgeht.

Innertextlich:

- (1) Die AdressatInnen empfangen vom Autor eine griechische Homilie, weshalb sie dieser Sprache mächtig sein mussten. Dies stimmt mit ephigraphischen Zeugnissen überein, die deutlich werden lassen, dass Griechisch die *lingua franca* des römischen Judentums war. Weshalb nun der Autor den AdressatInnen den hebräischen Namen „Melchisedek“ übersetzt (Hebr 7,2), lässt sich verschieden deuten, er tat es vielleicht im Blick auf nur Griechisch Sprechende und/oder nicht mehr gut Hebräisch beziehungsweise Aramäisch Sprechende der Folgegeneration(en) innerhalb des AdressatInnenkreises (4.4.2; 8.4.6 [2]).²³⁸
- (2) Der Hebräer spricht Sklaven- wie auch Gefangenschaft, aber auch vergangenen Güterraub wiederholt an (Hebr 2,15; 10,34; 13,3; vgl. Josephus, *B. J.* 4,398–409); vielleicht sind die verstorbenen Leiter gar im Zusammenhang ihrer Gefangennahme umgekommen (Hebr 13,7).
- (3) Die leidvolle Zurschaustellung unter Schmähungen und Drangsalen in früheren Tagen könnte die Gefangennahme und den damit verbundenen Triumphzug durch Rom meinen (Hebr 10,33; vgl. Josephus, *B. J.* 6,420–427; 7,116–122).
- (4) An einem *Tischa be-Aw* im römischen Exil, an dem der dem Feuer zum Opfer gefallene Tempel und der damit verbundene Kult- wie Priesterverlust betrauert wurde, ohne Aussicht auf eine Änderung in absehbarer Zeit, wäre die Rede von Bundesbruch, Sünde, Erb beziehungsweise Landverlust zu erwarten. Aber auch die Kompensation dieses Verlustes durch seine Projektion in himmlische Sphären zu eschatologischer Zeit würde zum liturgischen Kontext passen. Darin zeichnet sich nicht zuletzt eine Identifikation des Autors mit Jerusalem ab und auch der Versuch, eine oppressive Realität zu transzendieren.
- (5) Auch die Rede von Zucht, Ermahnung (Hebr 13,22) und Leid, unter der Aufforderung zu Glaubensgehorsam zwecks Bundeserneuerung und Wiedererlangung der Erbschaft, scheint als logische und theologisch-praktische Konsequenz ins Bild zu passen.
- (6) Aber auch die Rede von Furcht sowie Mangel (Hebr 13,5–6) und die Rede vom Feind, den Jesus als Herr eines Gegenkönigtums

²³⁸ Roth, „Rome,“ 14:242. Nach Milano („Italy,“ 9:1116) verfügten länger ansässige Juden nur über ein rudimentäres Wissen der hebräischen (aramäischen) Sprache.

besiegen wird, fügen sich in diesen Deutungsansatz (Hebr 1,8.13; 10,13; 12,28).

- (7) Ob „Esau“ bereits als Kryptogramm für Rom steht (wie das von dem Zweiten Jüdischen Krieg an der Fall war) lässt sich nicht sagen, zumindest exemplifiziert diese biblische Gestalt in den Ausführungen des Autors die Gefahr der götzendienerischen Unreinheit durch Vermischung mit dem verhassten Fremden (Hebr 12,16–17; 13,4: Mischehe; 13,9: Götzenopferfleisch²³⁹), weshalb die Aufforderung zum Verlassen der verunreinigten (römischen) Stadt nachvollziehbar wäre (Hebr 13,12–14).
- (8) Schließlich würde der Gebrauch des palästinischen Dreijahreszyklus, vermutlich in seiner Frühform, in den synagogalen Versammlungen dieser Gruppe einleuchten (s. 5).²³⁹

Außertextlich:

- (1) Wie dem Römerbrief zu entnehmen ist, lebten in Rom neben Heidenchristen auch zahlreiche Juden-Christen, so dass die Voraussetzungen für ein messianisches Judentum gegeben waren.²⁴⁰
- (2) Jüdische Sklaven waren in Rom tatsächlich ohne Bürgerrecht²⁴¹ und sozial marginalisiert (4.4.2; 4.4.3; 4.5.2).
- (3) Schließlich ist für Rom eine Hebräersynagoge epigraphisch bezeugt (s. 4.4.3).

²³⁹ Dass die sogenannte „Italienische Tradition“ in den liturgischen Bräuchen des antiken Palästinas gründet, reklamiert nicht zuletzt die jüdische Gemeinde Roms für sich selbst; sie soll von der ersten Emigrantenwelle im 2. Jahrhundert v.d.Z. an, aber auch von den zwei folgenden Gefangen- und Sklavengruppen des Ersten wie Zweiten Jüdischen Kriegs (im 1. und 2. Jh. d.Z.), die sich den ansässigen Gemeinden anschlossen, mitgebracht worden sein (Museumsführer des Museo Ebraico di Roma, Lungotevere Cenci, I-000186 Roma).

²⁴⁰ Vgl. z.B. Rudolf Brändle und Ekkehard W. Stegemann, „Die Entstehung der ersten ‚christlichen Gemeinde‘ Roms im Kontext der jüdischen Gemeinden“, *NTS* 42/1 (1996): [1]–11.

²⁴¹ Nach Milano („Italy“, 9:1116) ermöglichte erst das von Caracalla erlassene Edikt von 212 d.Z. Freien im Reich, einschließlich freien und befreiten Juden, die römische Bürgerschaft zu erlangen.

8.6.7. *Siebte Lektüre von Hebr 12,4–13,25: kritische Hermeneutik*

(1) Anthropologie

Göttliche Züchtigung der Söhne: Zwar propagiert der Autor göttliche Züchtigung im Kontext eines Fasttages, dennoch generalisiert (Hebr 12,8a), naturalisiert und theologisiert er das Konzept der Züchtigung und seiner pädagogischen Wirkung. Denn im Rahmen eines Erwählungskonzepts sei die notwendige Züchtigung als Folge von Sünde eben Voraussetzung, den Herrn (wieder) zu sehen (Hebr 12,14). Diese Züchtigung meint hier keine Schläge im physischen Sinn, wenn auch dieses Wort verwendet wird (Hebr 12,6b). Vielmehr dürfte es sich um äußere leidvolle Umstände handeln, die eben als Züchtigung Gottes *gedeutet* werden. Diese Züchtigung erfolgt auch nicht willkürlich, sondern in den Grenzen des Bundesgesetzes (Bundesflüche), was sie nicht minder destruktiv macht. Selbst wenn der Autor geschickt dahingehend argumentiert, dass sich in dieser Züchtigung Gottes Vaterschaft und umgekehrt die Sohnschaft der HörerInnen äußert, räumt auch er die damit verbundene Trauer für die HörerInnen ein (Hebr 12,11a) und sieht sich genötigt diese zu bitten, die „Ermahnung,“ die die Homilie darstellt, anzunehmen (Hebr 13,22).

Ebenso problematische ist die Lektüre von Hebr 12,4–17 aus heutiger Sicht (s. 8.3.7 [3]).²⁴² Wer Kinder (aber auch Haustiere) erzieht, mag von dem moderaten Einsatz körperlicher Strafen überzeugt sein, aber ihre Anwendung innerhalb einer Beziehung mit starkem hierarchischem Gefälle bedeutet gleichzeitig auch ein strapaziöser Grenzgang, der allzu leicht zur Rechtfertigung häuslicher Gewalt missbraucht werden kann—„schlägt doch schließlich auch Gott seine Kinder“ könnte sich ein/e TäterIn rechtfertigen. Auch wenn moderate Strafmassnahmen und damit eine Grenzziehung zwischen Eltern und Kindern bei der Identitätsbildung eines Heranwachsenden als sinnvoll erachtet werden, ist das biblische Konzept meiner Ansicht nach unter höchsten Vorsichtsmassnahmen zu vermitteln, zumal das gestrafte und geschlagene Kind erst Jahre oder gar Jahrzehnte später in der Lage ist, sich die förderlichen oder zerstörerischen Effekte von Strafen bewusst zu machen. Dabei sind weibliche Familienmitglieder aufgrund des dieswie jenseitigen männlichen Züchters als gefährdeter zu betrachten.

²⁴² D'Angelo, „Hebrews,“ 366; Kittredge, „Hebrews,“ 2:440, 448; Wagener, „Brief an die HebräerInnen,“ 690.

Die strafenden Maßnahmen Gottes im Hebräer wären dann explizit aus dem Kontext heraus zu betrachten, dass Gott und seine Leiter in erster Linie „Erbauer“ und nicht Zerstörer ihres Hauses sind (Hebr 3,4). Ein essentielles Verständnis von selbstverschuldetem Leid ist entschieden abzulehnen, dennoch kann freilich ein bestimmtes Fehlverhalten Leid als Konsequenz nach sich ziehen—hier wären Deutungsalternativen gefragt. Auch der „pädagogische Nutzen“ von leidvollen Umständen kann durchaus vorhanden sein, vorausgesetzt man hat den Mut, den Willen und die Intelligenz, sich damit konstruktiv auseinanderzusetzen. Konstruktive Resultate sind jedoch ein Glücksfall, denn allzu oft verhindert Leid gelungenes Leben.

8.6.8. *Exegetischer Ertrag zu Hebr 12,4–13,25: neue Deutungswege*

(1) „Außerhalb des Lagers“

Attridge deutete Hebr 13,13 als eine Einladung seitens des Autors, den Peregrinenstatus zu akzeptieren. So schreibt er:

It is likely that the image of the camp is designed to be evocative rather than definitive. What it suggests is the realm of security and traditional holiness, however that is grounded or understood. [...] The call to go out toward Christ is thus a summons to accept the status of aliens that the heroes of faith endured, but to do so on a new and surer basis.²⁴³

Darüber hinausgehend argumentiert Gräßer, dass der Autor Entweltlichung und Jenseitsgerichtetheit propagiere:

Damit ist das urchristliche Motiv des Mitgekreuzigtwerdens mit Christus [...], die *Entweltlichung* also, in einer für den Hebr charakteristischen Modifikation rezipiert: [...] Das „Hinausgehen aus dem Lager“ ist also tatsächlich „nur die andere Seite des Hinzutretens zu den himmlischen Wirklichkeiten“ [...]. [K]onkret: Haltet die Jenseitsgerichtetheit lebendig (13,14)! Lebt in dieser Welt „wie in einer Fremde“ [...] und erwartet „rechtzeitige Hilfe“ nicht von vermeintlichen irdischen Sicherheiten, sondern von der „Barmherzigkeit“ und „Gnade“ (4,16)! Das ist es, was die heilsgewisse Existenz von der verweltlichten unterscheidet.²⁴⁴

Die genannten Konnotationen zu Peregrinenstatus und sozialem Ostracismus in Hebr 13,7–19 liegen ohne Zweifel auf der Hand, auch die

²⁴³ Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 399.

²⁴⁴ Gräßer, *An die Hebräer*, 3:385–386.

Verbindung zu dem Sündopfer für das Volk zu *ʃom Kippur*, mit dem Kontext von Ex 33,7–11²⁴⁵ jedoch eröffnet sich darüber hinaus ein weiterer intertextueller und logischer Bezug zur narrativen Matrix.

²⁴⁵ Friedrich Bleek (*Der Brief an die Hebräer*, 2:1016) erwähnt zwei Kommentatoren, die den Bezug von Hebr 13,13 zu Ex 33,7 bereits erwogen hatten.

ERTRAG UND AUSBLICK

Die vorliegende Untersuchung bot in ihrem ersten Teil einen chronologischen Aufriss der Hebräerforschung des 20. und 21. Jahrhunderts (s. 1). Die erhobenen Daten wurden anschließend und besonders im Blick auf die jeweils verwendeten Methoden, die resultierenden Gliederungen und theologischen Schwerpunktsetzungen kategorisiert und evaluiert (s. 2). Der Ertrag der ersten beiden Kapitel hob insbesondere das geradezu axiomatisch vertretene Postulat des rhetorischen Charakters des Hebräers hervor (s. 2.4). Diesen forschungsgeschichtlichen Ausführungen wurde meine eigene und dem exegetischen Vorverständnis dienende Strukturanalyse in Form eines konzentrischen Stufenrhythmus⁷ angefügt (s. 3). Auch sie nannte die Methode, die resultierende Gliederung und theologische Schwerpunktsetzung; der Ertrag des dritten Kapitels hob insbesondere die Zentralstellung des jeremianischen Zitats aus Jer 31,31–34 hervor (s. 3.4).

Die meistgenannte formkritische Bestimmung des Hebräers als Synagogenhomilie gemeinsam mit der weithin anerkannten Bedeutung der alttestamentlichen Zitate und des Jeremiazitates zumal, legten es nahe, im zweiten Teil den antiken synagogalen Kontext näher zu untersuchen und vor allem die zahlreichen Bezüge zum Hebräertext festzustellen und festzuhalten. Unter der Prämisse, dass Religionen in der Antike eingebettet waren, und dass die Trennung von Judentum und Christentum noch nicht flächendeckend vollzogen war und deshalb eine mehrheitlich jüdische Ethnie angesprochen sein musste, erfolgte die Untersuchung der antiken Synagoge im Blick auf ihre Nomenklatur, ihre Distribution, ihre Rechtslage, ihre Architektur, ihre Funktion sowie ihre Organisation und ihr Personal (s. 4). Daran fügt sich eine Untersuchung der antiken Synagogenhomilie im Kontext der synagogalen Liturgie an, dies erfolgte im Blick auf ihre Funktion, ihre lesezyklische Basis, ihre zwei sich ergänzenden Lesungen aus Tora und Propheten, ihre formkritischen Aspekte und ihre Wechselbeziehung zu Fest- und Fastkalender (s. 5). Auch hier ließen sich in den Einzelerträgen zahlreiche Bezüge zum Hebräertext feststellen, demnach legt der Hebräer auf der Basis des palästinischen Dreijahreszyklus⁸—voraussichtlich in seiner

Frühform und dem formalen Grundschemata einer *Peticha* folgend—die zitierte *Haftara* aus Jer 31,31–34 (in Hebr 8,8–12) mit der gemeinsam bezeugten und wie üblich nur den Eingangsvers zitierenden *Sidra* aus Ex 31,(17b)18–32,35 aus (in Hebr 4,4; s. 5.4.2). Darüber hinaus ließ sich auch festhalten, dass dieses Lesepaar im Lesezyklus gewöhnlich in die erste Woche des Monats Aw fällt, an dem der wichtigste Fasttag *Tischa be-Aw* der Zerstörung der beiden Tempel gedachte, dabei wurde deutlich, dass das Thema der *Sidra*—der Götzendienst mit dem goldenen Kalb—wie auch das Thema des über Ps 95 eingeführten Narrativs aus Num 13–14—das Einzugsverbot ins verheißene Land—seit je konstitutive zu *Tischa be-Aw* gehörige Themen sind, deren Sühne aus narrativer Sicht durch den proleptischen Hohepriester Mose und aus liturgischer Sicht an *Jom Kippur* vollzogen wurden (s. 5.5.3). Schließlich durfte festgestellt werden, dass der Hebräer möglicherweise das älteste dieses erwähnte Lesepaar auslegende Textzeugnis ist, das auf der Basis des Dreijahreszyklus und in Interrelation zum Fasttag *Tischa be-Aw* sämtliche klassische und zu diesem Trauertag gehörenden Motive bereits enthält, freilich in christlich (messianisch-jüdisch) kodierter Form, daraus galt es einleitungswissenschaftliche wie hermeneutische Konsequenzen zu ziehen (s. 5.6). Die übereinstimmende Motivik ließ sich insbesondere durch die abschließende und mit dem Hebräer vergleichende Motivanalyse aller relevanten alttestamentlichen und aller je zu *Tischa be-Aw* in der Synagoge gelesenen Texte feststellen (s. 6), so dass diese These als hermeneutischer Ansatz der folgenden Hebräerauslegung zugrunde gelegt werden konnte.

Der dritte Teil dieser Untersuchung legte zunächst das methodische Vorgehen der nachfolgenden Auslegung dar. Auf der Basis des erwähnten hermeneutischen Ansatzes sollten acht unterschiedliche Bereiche analysierende Lekturedurchgänge die Erträge je für sich präsentieren, so dass die ersten drei Lektüren den Text im Blick auf die Struktur und die Textsemantik, den Inhalt und den Kontext und im Blick auf den Intertext—den alttestamentlichen, jüdisch-hellenistischen und rabbinischen zumal—untersuchen, die vierte und fünfte Lektüre sollte den (impliziten) Autor hinsichtlich seiner pragmatischen Argumentation und hinsichtlich seiner theologischen Konzepte in den Blick nehmen, die sechste Lektüre die (impliziten) AdressatInnen sowie den sozio-historischen Kontext untersuchen, die siebte Lektüre den rekonstruierten Text in subjektiver Distanzierung kritisch-hermeneutisch beurteilen, und achtens schließlich sollten die exegetischen Erträge in den Horizont aktueller Hebräerforschung gestellt werden (s. 7). Diesen me-

thodischen Vorüberlegungen fügte sich das umfangreichste letzte Kapitel an, in welchem die fünf herausgearbeiteten Hauptabschnitte diesen acht Lesungen unterzogen wurden (s. 8), hierbei bestätigte sich der hermeneutische Ansatz, der die Gesamtanlage des Hebräers im polaren Schema von „Bundesbruch durch Ungehorsam mit resultierendem Erbstatus- und Erbverlust“ und der „Wiedergutmachung durch messianisch vermittelte Bundeserneuerung und resultierender Wiederherstellung des Erbstatus und Erbes“ liest. Vor diesem Hintergrund ließen sich sämtliche—zumal auch problematische und scheinbar divergierende Themen—harmonisch ins Gesamtkonzept einfügen, im ersten Hauptabschnitt Hebr 1–2 der Titel und der Sohn-Engel-Vergleich (s. 8.2.8), im zweiten Hauptabschnitt Hebr 3–6—neben dem Strukturproblem—das Motiv der Ruhe und der verweigerten Bußerneuerung (s. 8.3.8), im zentralen Hauptabschnitt Hebr 7,1–10,18 der Sohn als Hohepriester und die Kultrelativierung (s. 8.4.8), im vierten Hauptabschnitt Hebr 10,19–12,3 die Funktion der *Exempla Fidei* (s. 8.5.8) und im fünften Hauptabschnitt Hebr 12,4–13,25 schließlich der Ort „außerhalb des Lagers“ (s. 8.6.8).

An diese Erträge lässt sich in verschiedener Weise anknüpfen: Lohnenswert wäre der Ausbau der Motivanalyse, beispielsweise in seiner vertieften Differenzierung und Hinzunahme weiterer relevanter Literatur. Auch könnte in formalkritischer Hinsicht ein Vergleich zwischen dem Hebräer und den ältesten auch jüdisch-hellenistischen Synagogenhomilien des Typs *Peticha* in systematischerer Weise durchgeführt werden als es hier möglich war, wobei dieser Vergleich auch formkritische Aspekte der klassischen Rhetorik einschließen könnte. Eine weitere von dieser Grundlegung her zu verfolgende Perspektive wäre meines Erachtens die Untersuchung der Rolle des Kultes im Hebräer. Im Blick auf seine symbolische Welt—insbesondere seiner Kultsymbolik—war in der vorliegenden Untersuchung von Bedeutung, dass dieser Kultverlust, wie ihn die mit großer Wahrscheinlichkeit vorausgesetzte Zerstörung des Zweiten Tempels anzeigt, gerade nicht durch Kultrelativierung, sondern gewissermaßen durch Kultpotenzierung aufgefangen wird. Ähnlich wie in der rabbinischen Auseinandersetzung mit dem Kultverlust und insbesondere mit der Sühne, die der Kult zumal am *Yom Kippur* ermöglichte, transponiert der Hebräer diese Funktion in das menschliche Handeln beziehungsweise in den Ethos, jedoch nicht nur. Denn der durch die Zerstörung des Zweiten Tempels angezeigte „Bundesbruch“ erfordert einen messianischen Mittlerdienst und ein letztes Sündopfer, das nicht nur die Sünden unter jenem ersten

Bund sühnt, sondern auch den Weg zur Bundeserneuerung eröffnet. Jetzt und unter der Bedingung des neuen Bundes, zählt der Wandel im Glauben und in Bundestreue, denn ein weiteres Sündopfer gibt es nicht mehr. Das heißt, dass hinsichtlich der Hohepriester- und Sühnetheologie des Hebräers Abschied davon zu nehmen ist, dass hier eine Metaphorisierung oder „Spiritualisierung“ des Kults vorliegt. Indem Christus als der sündlose Hohepriester durch sein Selbstopfer den Weg in das himmlische Heiligtum gebahnt hat, bleibt nach Verlust des irdischen Kults, der ohnehin nur Abbild des himmlischen war, für den Hebräerautor jedoch noch der wirkliche und wahre himmlische Kult. Der „Sohn“, der aus der himmlischen Sphäre in die Welt gekommen ist, um durch die Darbringung seines Leibes ein für allemal die Heiligung für diesen himmlischen Kult zu erwirken, befindet sich bereits in dessen Allerheiligstem. So gibt der Hebräer eine symbolische Interpretation der Welt, die für seine AdressatInnen und deren „messianisch“ bestimmte Tiefendimension aufgrund des göttlichen Redens im „Sohn“ eröffnet wird. Der messianische, auf die Erlösung blickende Aspekt von *Tischa be-Aw* wird in dieser Homilie mithin betont, ja geradezu emphatisch eingeführt, indem nach Verlust des zerstörten Tempels schon der wahre himmlische Tempelkult getreten ist. Gewiss, der Hebräerautor weiß die Differenz zu achten, die zwischen dem Hohenpriester im himmlischen Heiligtum und den von ihm Geheiligten auf der Erde besteht. Aber mit seiner Rückkehr in den Himmel nach seinem Tod ist er der „Vorläufer“ der Seinen auf der Erde geworden, er hat den Weg zum himmlischen Heiligtum für sie „inauguriert.“ Auf diesem Hintergrund wird die sakrale Geographie, von der im vierten Kapitel die Rede war, noch einmal in anderer Hinsicht wichtig. Denn offenbar kann der Hebräer so verstanden werden, dass die Erde der Vorhof des Heiligtums ist, das sich im Himmel befindet und in dem der Thron Gottes steht. Der Sühnetod des Hohenpriesters Jesus hat die Grenze zwischen der Erde und dem Himmel zwar nur insofern überschritten, als er bereits im himmlischen Heiligtum angekommen ist und in der Gegenwart Gottes für die Seinen entsteht. Aber der Weg ist nun auch für die gebahnt, wenn auch noch nicht manifest, die von ihm geheiligt wurden. Offenbar ist der himmlische Kult, indem er aus der Notwendigkeit irdischer Wiederholung herausgenommen, eine messianisch-kosmische Interpretation, die die Motivik von Bundesbruch und Bundeserneuerung—die mit dem *Tischa be-Aw* verbunden ist—ganz eigenständig wendet. Sucht man traditionsgeschichtliche Zusammenhänge dafür, so dürften sie in

einer spezifischen Rezeption platonischer Konzeptionen des protorabinischen und Griechisch sprechenden Judentums der Diaspora zu finden sein.

LITERATURVERZEICHNIS

Hilfsmittel

- Accordance 5.2: Scholar's Collection 3. Bible Software for Macintosh. 2001.
- Aland, Kurt und Barbara Aland. *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. Bearb. und erw. Aufl. von ¹1982. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1989.
- Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Herausgegeben im Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster von Kurt Aland und Barbara Aland unter Mitarb. von Viktor Reichmann. Bearb. Aufl. Berlin u.s.w.: de Gruyter, ⁶1988.
- Biblical Archaeology Society, Hg. *Who's who in biblical studies and archaeology*. Washington: Biblical Archaeology Society, ²1993.
- Conzelmann, Hans und Andreas Lindemann. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. Uni-Taschenbücher für Wissenschaft 52. Durchges. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, ¹⁴2004.
- Schmitz, Thomas A. *Moderne Literaturtheorie und antike Texte: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Schnelle, Udo. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. Uni-Taschenbücher für Wissenschaft 1253. Bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵2000.
- . *Einleitung in das Neue Testament*. Uni-Taschenbücher 1830. Durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵2005.
- Schoeps, Julius H., Hg. *Neues Lexikon des Judentums*. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *WeisheitsWege: Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005. Übersetzung von *Wisdom ways—Introducing feminist biblical interpretation*. Maryknoll: Orbis Books, 2001.
- Stemberger, Günter. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Beck-Studium. Bearb. Aufl. München: Beck, ⁸1992.

Quellen

- Der Babylonische Talmud: Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials*. 12 Bde. Übersetzt von Lazarus Goldschmidt. Lizenzausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

- Berakhoth*. Übersetzung des Talmud Yerushalmi 1. Übersetzt von Charles Horowitz. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.
- Die Bibel in großer Schrift: Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung*. Wuppertal: Brockhaus, ⁴2004.
- Josephus, Flavius. *Jüdische Altertümer*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz. Wiesbaden: Fourier, ¹³1998.
- Midrasch [Bereshit] Rabba*. 2 Bde. Herausgegeben von M.A. Mirkin. Tel Aviv: Yavneh, 1957.
- Der Midrasch Bereschit Rabba: Das ist die haggadische Auslegung der Genesis*. Bibliotheca Rabbinica 1. Übersetzt von August Wünsche und bearb. von J. Fürst, O. Straschun und M. Grünwald. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.
- Der Midrasch Schemot Rabba: Das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose*. Bibliotheca Rabbinica 3. Übersetzt von August Wünsche und bearb. von J. Fürst und O. Straschun. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.
- Der Midrasch Wajikra Rabba: Das ist die haggadische Auslegung des dritten Buches Mose*. Bibliotheca Rabbinica 5. Übersetzt von August Wünsche und bearb. von J. Fürst. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.
- Der Midrasch Bemidbar Rabba: Das ist die haggadische Auslegung des vierten Buches Mose*. Bibliotheca Rabbinica 4. Übersetzt von August Wünsche und bearb. von J. Fürst. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.
- Der Midrasch Debarim Rabba: Das ist die haggadische Auslegung des fünften Buches Mose*. Bibliotheca Rabbinica 3. Übersetzt von August Wünsche und bearb. von J. Fürst und O. Straschun. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.
- Midrasch Tanḥuma B: R. Tanḥuma über die Tora, genannt Midrasch Jelammednu*. 2 Bde. Judaica et Christiana 5–6. Übersetzt von Hans Bietenhard. Bern u.s.w.: Lang, 1980–1982.
- The Midrash on Psalms*. 2 Bde. Yale Judaic series 13. Übersetzt von William G. Braude. New Haven: Yale University Press, 1959.
- Der Midrasch Echa Rabbati: Das ist die haggadische Auslegung der Klagelieder*. Bibliotheca Rabbinica 2. Übersetzt von August Wünsche und bearb. von J. Fürst und O. Straschun. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.
- Das Neue Testament: Griechisch und Deutsch*. Griechischer Text: 27. Aufl. des Novum Testamentum Graece in der Nachfolge von Eberhard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger von ^{27/8}2003. Deutsche Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979. Herausgegeben im Institut für Neutestamentliche Textforschung, Münster, Westfalen von Barbara Aland und Kurt Aland. Bearb. und um die Papyri 99–116 erw. Aufl. von ¹1986. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft und Katholische Bibelanstalt, ⁴2003.
- Die Pesikta des Rab Kahana: Das ist die älteste in Palästina redigierte Haggada*. Bibliotheca Rabbinica 5. Übersetzt, eingeleitet und mit Noten versehen von August Wünsche. Nachdr. von 1880. Hildesheim u.s.w.: Olms, 1993.

- Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts, and special Sabbaths.* 2 Bde. Yale Judaica series 18. Übersetzt von William G. Braude. New Haven u.s.w.: Yale University Press, 1968.
- Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung.* 7 Bde. Herausgegeben von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler. Berlin: de Gruyter, ²1962–1964.
- Pirke de-Rabbi Elieser: Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852.* Studia Judaica 26. Übersetzt von Dagmar Börner-Klein. Berlin u.s.w.: de Gruyter, 2004.
- Targum Neofiti 1: Exodus und Targum Pseudo-Jonathan: Exodus.* The Aramaic Bible 2, a Michael Glazier book. Übersetzt von Martin McNamara und Michael Maher. Collegeville: Liturgical Press, 1994.
- The Targum Onqelos to Exodus.* The Aramaic Bible 7, a Michael Glazier book. Übersetzt von Bernard Grossfeld. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- The Targum of Psalms.* The Aramaic Bible 16, a Michael Glazier book. Übersetzt von David M. Stec. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
- The Targum of Jeremiah.* The Aramaic Bible 12, a Michael Glazier book. Übersetzt und kommentiert von Robert Hayward. ¹1987. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- The Tosefta: Translated from the Hebrew with a new introduction.* 2 Bde. Übersetzt von Jacob Neusner. Peabody: Hendrickson, 2002.

Hebräercommentare (Auswahl)

- Attridge, Harold W. *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Epistle to the Hebrews.* Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Bénétreau, Samuel. *L'épître aux Hébreux.* 2 Bde. Commentaire évangélique de la bible. Vaux-sur-Seine: Édifac, 1989–1990.
- Bengel, Johann Albrecht. *Gnomon novi testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas, sensuum coelestium indicatur.* 4 Bde. Tübingen: o.V., 1742.
- . *Gnomon: Auslegung des Neuen Testaments in fortlaufenden Anmerkungen.* Aus dem Lateinischen übersetzt von C.F. Werner. 3 Bde. Nachdr. von ³1876. Stuttgart: Steinkopf, ⁷1960. 3:600–712.
- Biesenthal, Joh.[ann] H.R. *Das Trotschreiben des Apostels Paulus an die Hebräer: Kritisch wiederhergestellt und sprachlich, archäologisch und biblisch-theologisch erläutert.* Leipzig: Fernau, 1878.
- Bleek, Friedrich. *Der Brief an die Hebräer: Erläutert durch Einleitung, Übersetzung und fortlaufenden Commentar.* 2 Bde. Berlin: Dümmler, 1828–1840.
- Braun, Herbert. *An die Hebräer.* Handbuch zum Neuen Testament 14. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984.
- Bruce, F[rederick] F. *The Epistle to the Hebrews.* The New International commentary on the New Testament. Bearb. Aufl. ¹1963. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Buchanan, George W. *To the Hebrews: Translation, comment and conclusions.* The Anchor Bible 36. Garden City: Doubleday & Company, 1972.

- Casalini, Nello. *Agli Ebrei: Discorso di esortazione*. Studium biblicum Franciscanum: Analecta 34. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992.
- Craddock, Fred. B. *The Letter to the Hebrews: Introduction, commentary, and reflections*. The new interpreter's Bible 12. Nashville: Abingdon, 1998. [1]–173.
- D'Angelo, Mary Rose. „Hebrews.“ In *The women's Bible commentary*. Herausgegeben von Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992. 364–367.
- Delitzsch, Franz. *Commentar zum Briefe an die Hebräer: Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung*. Leipzig: Dörffling & Franke, 1857.
- deSilva, David A. *Perseverance in gratitude: A socio-rhetorical commentary on the Epistle „to the Hebrews“*. Grand Rapids u.s.w.: Eerdmans, 2000.
- Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek text*. The New international Greek Testament commentary. Grand Rapids: Eerdmans und Carlisle: Paternoster, 1993.
- Girdwood, Jim und Peter Verkruyse. *Hebrews*. The College Press NIV commentary. Joplin: College Press, 1997.
- Gordon, Robert P. *Hebrews*. Readings: A new biblical commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Gräßer, Erich. *An die Hebräer*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 17. 3 Bde. Zürich u.s.w.: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990–1997.
- Guthrie, Donald. *The Letter to the Hebrews: An introduction and commentary*. The Tyndale New Testament commentaries 15. Nachdr. von 1983. Leicester: Inter Varsity Press, 2001.
- Guthrie, George H. *Hebrews*. The NIV application commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Hagner, Donald A. *Hebrews*. New international biblical commentary: New Testament series 14. ¹1983. Peabody: Hendrickson, ²1990.
- Hegermann, Harald. *Der Brief an die Hebräer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 16. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- Héring, Jean. *The Epistle to the Hebrews*. Aus dem Französischen übersetzt von A.W. Heathcote und P.J. Allcock. London: Epworth, 1970.
- Hughes, Philip E. *A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Nachdr. von ¹1977. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Isaacs, Marie E. *Reading Hebrews and James: A literary and theological commentary*. Reading the New Testament series. Macon: Smyth & Helwys, 2002.
- Javet, Jean-Samuel. *Dieu nous parla: Commentaire sur l'épître aux Hébreux*. L'actualité protestante. Neuchâtel u.s.w.: Delachaux & Niestlé, 1945.
- Karrer, Martin. *Der Brief an die Hebräer: Kapitel 1,1–5,10*. Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 20/1. Gütersloh: Gütersloher, 2002.
- Keener, Craig S. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Denzel und Naumann. 3 Bde. ¹1993. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 3:[187]–251.

- Kent, Homer A. *The Epistle to the Hebrews: A commentary*. ¹1972. Winona Lake: BMH Books, 2000.
- Kittredge, Cynthia Briggs. „Hebrews.“ In *Searching the Scriptures: A feminist commentary*. 2 Bde. Herausgegeben von Elisabeth Schüssler Fiorenza unter Mitarb. von Ann Brock und Shelly Matthews. ¹1994. New York: Crossroad, 1998. 2: [428]–452.
- Koester, Craig R., *Hebrews: A new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible 36. New York u. s. w.: Doubleday, 2001.
- Kuss, Otto. *Der Brief an die Hebräer*. Regensburger Neues Testament 8/1. Bearb. und erw. Aufl. von ¹1953. Regensburg: Pustet, ²1966.
- Lane, William L. *Hebrews 1–8*. Word biblical commentary 47A. Dallas: Word Books, 1991.
- Laubach, Fritz. *Der Brief an die Hebräer*. Wuppertaler Studienbibel. ¹1967. Wuppertal: Brockhaus, ⁹1994.
- Lünemann, Gottlieb. *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13. Bearb. und erw. Aufl. ¹1855. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1878.
- Luther, Martin. *Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518*. Übertragen von Georg Selbig. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1930.
- MacDonald, William. *The Epistle to the Hebrews: From ritual to reality*. c¹1971. Neptune: Loizeaux Brothers, ^{1/2}1976.
- Marcheselli-Casale, Cesare. *Lettera agli Ebrei: Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici: Nuovo Testamento 16. Mailand: Paoline, 2005.
- März, Claus-Peter. *Hebräerbrief*. Die neue Echter Bibel Neues Testament 16. ¹1989. Würzburg: Echter, ²1990.
- Michel, Otto. *Der Brief an die Hebräer*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13. 7. Aufl. der Auslegung von 1936. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹³1975.
- Moffatt, James. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews*. The International critical commentary. Nachdr. von ¹1924. Edinburgh: T&T Clark, 1975.
- Montefiore, Hugh W. *A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Black's New Testament commentaries. Nachdr. von ¹1964. London: Black, 1979.
- Nairne, Alexander. *The Epistle to the Hebrews*. The Cambridge Bible for schools and colleges. Bearb. Nachdr. von ¹1921. Colchester: Spottiswoode, Ballantyne & Co., 1957.
- Neil, William. *The Epistle to the Hebrews: Ritual and reality*. Torch Bible commentaries: Paperbacks. ¹1955. London: SCM, ³1968.
- Pfizner, Victor C. *Hebrews*. Abingdon New Testament commentaries. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- Phillips, John. *Exploring Hebrews: An expository commentary*. The John Phillips commentary series. Bearb. Aufl. von ¹1977. Grand Rapids: Kregel, 2002.
- Riggenbach, Eduard. *Der Brief an die Hebräer*. Nachdr. aus Kommentar zum Neuen Testament 14, Leipzig: Deichert, ^{2–3}1922. Bearb. und erw. Aufl. von ¹1913. Wuppertal: Brockhaus, 1987.
- Robinson, Theodore H. *The Epistle to the Hebrews*. The Moffatt New Testament commentary. ¹1933. London: Hodder and Stoughton, ⁷1953.

- Rohr, Ignaz. *Der Hebräerbrief und die geheime Offenbarung des heiligen Johannes*. Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes 10. Bearb. Aufl. Bonn: Hanstein, ⁴1932.
- Soden, Hermann von. *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas*. Hand-Commentar zum Neuen Testament 3/2. Bearb. und erw. Aufl. Freiburg i.B. u. s. w.: Mohr Siebeck, ³1899. 1–114.
- Spicq, C.[eslaus]. *L'épître aux Hébreux*. 2 Bde. Études bibliques. Paris: Gabalda, 1952–1953.
- . *L'épître aux Hébreux*. Sources Bibliques. Paris: Gabalda, 1977.
- Strack, Hermann L. und Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 Bde. München: Beck, 1926. 3:671–750.
- Strobel, August. *Der Brief an die Hebräer*. Das Neue Testament Deutsch 9/2. 4. bearb. Aufl. der Auslegung von 1975. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹³1991.
- Tholuck, August. *Kommentar zum Briefe an die Hebräer*. Bearb. Aufl. von ¹1836. Hamburg: Perthes, ³1850.
- Trotter, Andrew H. *Interpreting the Epistle to the Hebrews*. Guides to New Testament exegesis 6. Grand Rapids: Baker, 1997.
- Wagener, Ulrike. „Brief an die HebräerInnen: Fremde in der Welt.“ In *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Herausgegeben von Luise Schottroff und Marie-Therese Wacker unter Mitarb. von Claudia Janssen und Beate Wehn. ²1999 bearb. Aufl. von ¹1998. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003. [683]–693.
- Weiss, Bernhard. *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer*. Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13. 1. Aufl. dieser Auslegung. Bearb. Aufl. ⁶1897. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1888.
- Weiß, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13. 1. Aufl. dieser Auslegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹³1991.
- Westcott, Brooke F. *The Epistle to the Hebrews: The Greek text with notes and essays*. Nachdr. von ²1892. Bearb. Aufl. von ¹1889. Eugene: Wipf and Stock, 2001.
- Wette, W.[ilhelm] M.L. de. *Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer*. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament 2/5. Bearb. Aufl. von ¹1844 durch W. Moeller. Leipzig: Hirzel, ³1867. [161]–341.
- Wiley, H. Orton. *The Epistle to the Hebrews*. Herausgegeben von Morris A. Weigelt. Bearb. Aufl. von ¹1959. Kansas City: Beacon Hill, ²1984.
- Windisch, Hans. *Der Hebräerbrief*. Handbuch zum Neuen Testament 14. Bearb. Aufl. von ¹1913. Tübingen: Mohr Siebeck, ²1931.
- Zimmermann, Heinrich. *Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaktion im Hebräerbrief*. Bonner biblische Beiträge 47. Köln u. s. w.: Hanstein, 1977.

Literatur zur Hebräerforschung (Auswahl)

- Aitken, Ellen Bradshaw. „Portraying the temple in stone and text: The arch of Titus and the Epistle to the Hebrews.“ In *Hebrews: Contemporary methods—*

- new insights*. Biblical interpretation series 75. Herausgegeben von Gabriella Gelardini. Leiden u.s.w.: Brill, 2005. [131]–148.
- Attridge, Harold W. „Hebräerbrief.“ *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 3:1493–1497. Völlig neu bearb. Aufl. Herausgegeben von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴1998–2005.
- Bachmann, Michael. „... gesprochen durch den Herrn“ (Hebr 2,3): Erwägungen zum Reden Gottes und Jesus im Hebräerbrief.“ *Biblica* 71/3 (1990): [365]–394.
- Backhaus, Knut. *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheeke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*. Neutestamentliche Abhandlungen: Neue Folge 29. Bearb. und gek. Habil. theol., Münster 1994. Münster: Aschendorff, 1996.
- . „Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes.“ In *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrief*. Stuttgarter Bibelstudien 204. Herausgegeben von Rainer Kampling. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005. 111–134. = „How to entertain Angels: Ethics in the Epistle to the Hebrews.“ In *Hebrews: Contemporary methods—new insights*. Biblical interpretation series 75. Herausgegeben von Gabriella Gelardini. Leiden u.s.w.: Brill, 2005. [149]–175.
- Barr, George K. „Scale and the Pauline Epistles.“ *Irish biblical studies* 17/1 (1995): 22–41.
- . „The structure of Hebrews and of 1st and 2nd Peter.“ *Irish biblical studies* 19/1 (1997): 17–31.
- Bateman, Herbert W. *Early Jewish hermeneutics and Hebrews 1,5–13: The impact of early Jewish exegesis on the interpretation of a significant New Testament passage*. American university studies: Theology and religion 7/193. New York u.s.w.: Lang, 1997.
- Black, David A. „The problem of the literary structure of Hebrews: An evaluation and a proposal.“ *Grace theological journal* 7/2 (1986): 163–177.
- Bligh, John. „The structure of Hebrews.“ *The Heythrop journal* 5 (1964): 170–177.
- . *Chiastic analysis of the Epistle to the Hebrews*. Oxon: Athenaeum, 1966.
- Brown, Raymond E. *An introduction to the New Testament*. The Anchor Bible reference library. New York u.s.w.: Doubleday, 1997. [683]–704.
- Bruce, Frederick F. „The structure and argument of Hebrews.“ *Southwestern journal of theology* 28/1 (1985): 6–12.
- Büchsel, Friedrich. „Hebräerbrief.“ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* 2:1669–1673. 6 Bde. Herausgegeben von Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack. Bearb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, ²1928.
- Cave, Cyril H. *The influence of the lectionary of the synagogue upon the formation of the Epistle to the Hebrews*. M.A. Thesis. University of Nottingham, 1960.
- Compton, R. Bruce. „Persevering and falling away: A reexamination of Hebrews 6,4–6.“ *Detroit Baptist seminary journal* 1 (1996): 135–167.
- Descamps, Albert. „La structure de l'épître aux Hébreux.“ *Revue Diocésaine de Tournai* 9 (1954): 251–258, 333–338.

- deSilva, David A. *Despising shame: Honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Society of Biblical Literature: Dissertation series 152. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- . *Bearing Christ's reproach: The challenge of Hebrews in an honor culture*. North Richland Hills: BIBAL Press, c1999.
- Dunnill, John. *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Monograph series, society for New Testament studies 75. Bearb. Diss. theol., University of Birmingham, 1988. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Dussaut, Louis. *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux: Approche d'analyse structurale*. Paris: Cerf, 1981.
- Ebert, Daniel J. „The chiastic structure of the prologue to Hebrews.“ *Trinity journal* 13 (1992): 163–179.
- Eisenbaum, Pamela M. *The Jewish heroes of Christian history: Hebrews 11 in literary context*. Society of Biblical Literature: Dissertation series 156. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Feld, Helmut. „Der Hebräerbrief: Literarische Form, religionsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Fragen.“ *ANRW* 25.4:3522–3601. Teil 2, *Principat*, 25.4. Herausgegeben von Wolfgang Haase. Berlin u.s.w.: de Gruyter, 1987.
- Gane, Roy E. „Re-opening *katapetasma* (veil) in Hebrews 6,19.“ *Andrews university seminary studies* 38/1 (2000): 5–8.
- Garuti, Paolo. *Alle origini dell'omiletica cristiana: La lettera agli Ebrei: Note di analisi retorica*. Studium biblicum Franciscanum: Analecta 38. Nachdr. von 1995. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002.
- Gelardini, Gabriella. *Der konzentrische Stufenrhythmus: Eine Strukturanalyse zum Hebräer*. Liz. theol., Universität Basel, 1998.
- Gleason, Randall C. „The Old Testament background of the warning in Hebrews 6,4–8.“ *Bibliotheca sacra* 155/1 (1998): 62–91.
- Gräßer, Erich. „Der Hebräerbrief 1938–1963.“ *Theologische Rundschau* 30/2–3 (1964): [138]–236.
- Guthrie, George H. *The structure of Hebrews: A text-linguistic analysis*. Biblical studies library. 1994. Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- . „Hebrews' use of the Old Testament: Recent trends in research.“ *Currents in biblical research* 1/2 (2003): [271]–294.
- Gyllenberg, Rafael. „Die Komposition des Hebräerbriefs.“ *Svensk exegetisk årsbok* 22–23 (1957/1958): [137]–147.
- Haering, Th. „Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs: Julius Kaftan zum 70. Geburtstag.“ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 18 (1917/1918): 145–164.
- Hagen, Kenneth. *Hebrews: Commenting from Erasmus to Bèze 1516–1598*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 23. Tübingen: Mohr Siebeck, 1981.
- Hahn, Scott W. „Covenant, cult, and the curse-of-death: διαθήκη in Heb 9,15–22.“ In *Hebrews: Contemporary methods—new insights*. Biblical interpretations series 75. Herausgegeben von Gabriella Gelardini. Leiden u.s.w.: Brill, 2005. [65]–88.
- Hoppin, Ruth. „The Epistle to the Hebrews is Priscilla's Letter.“ In *A feminist companion to the Catholic Epistles and Hebrews*. Feminist companion to the New Testament and early Christian writings 8. Herausgegeben von Amy-Jill

- Levine und Maria Mayo Robbins. London etc.: T&T Clark International, 2004. [147]–170.
- Isaacs, Marie E. *Sacred space: An approach to the theology of the Epistle to the Hebrews*. Journal for the study of the New Testament. Supplement series 73. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Kähler, Martin. *Neutestamentliche Schriften: In genauer Wiedergabe ihres Gedankenganges dargestellt und durch sie selbst ausgelegt*. Libelli 182. Nachdr. von ²1889, ¹1880. Darmstadt: WBG, 1968. 1–47.
- Käsemann, Ernst. *Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrieff*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 55 = Neue Folge 37. ¹1939, ⁴1961. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1957.
- Kowalski, Beate. „Die Rezeption alttestamentlicher Theologie im Hebräerbrieff.“ In *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrieff*. Stuttgarter Bibelstudien 204. Herausgegeben von Rainer Kampling. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005. 35–62.
- Lane, William L. „Social perspectives on Roman Christianity during the formative years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, 1 Clement.“ In *Judaism and Christianity in first-century Rome*. Herausgegeben von Karl P. Donfried und Peter Richardson. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 196–244.
- Lewicki, Tomasz. „Der Heilige Geist im Hebräerbrieff.“ *Theologie und Glaube* 89/4 (1999): 494–513.
- Lindars, Barnabas. „The rhetorical structure of Hebrews.“ *New Testament studies* 35/3 (1989): 382–406.
- Lloyd Neeley, Linda. „A discourse analysis of Hebrews.“ *Occasional papers in translation and textlinguistics* 3–4 (1987): [1]–146.
- MacLeod, David J. „The literary structure of the Book of Hebrews.“ *Bibliotheca sacra* 146/2 (1989): 185–197.
- Marconi, Gilberto. „Gli angeli nella lettera agli ebrei (esegesi di Eb 1,5–14; 2,5–16).“ *Euntes docete* 51/2–3 (1998): 67–89.
- Mathewson, Dave. „Reading Heb 6,4–6 in light of the Old Testament.“ *Westminster theological journal* 61/2 (1999): 209–225.
- Meier, John P. „Structure and theology in Heb 1,1–14.“ *Biblica* 66/2 (1985): 168–189.
- . „Symmetry and theology in the Old Testament citations of Heb 1,5–14.“ *Biblica* 66/4 (1985): 504–533.
- Miller, James C. „Paul and Hebrews: A comparison of narrative worlds.“ In *Hebrews: Contemporary methods—new insights*. Biblical interpretation series 75. Herausgegeben von Gabriella Gelardini. Leiden u.s.w.: Brill, 2005. [245]–264.
- Nauck, Wolfgang. „Zum Aufbau des Hebräerbriefes.“ In *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias*. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 26. Herausgegeben von Walther Eltester. Berlin: Töpelmann, 1960. [199]–206.
- Nissilä, Keijo. *Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrieff: Eine exegetische Untersuchung*. Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft 33. Diss. theol., Helsinki: o.V., 1979.

- Oudersluys Richard C. „Exodus in the Letter to the Hebrews.“ In *Grace upon grace: Essays in honor of Lester J. Kuyper*. Herausgegeben von James I. Cook. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. 143–152.
- Overbeck, Franz. *Zur Geschichte des Kanons: Zwei Abhandlungen*. Franz Overbeck: Werke und Nachlass 2. In Zusammenarb. mit Marianne Stauffacher-Schaub herausgegeben von Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle. Stuttgart u. s. w.: Metzler, 1994. 379–538.
- Rice, George E. „The chiasmic structure of the central section of the Epistle to the Hebrews.“ *Andrews university seminary studies* 19/3 (1981): 243–246.
- . „Apostasy as a motif and its effect on the structure of Hebrews.“ *Andrews university seminary studies* 23/1 (1985): 29–35.
- Salevao, Iutisone. *Legitimation in the Letter to the Hebrews: The construction and maintenance of a symbolic universe*. Journal for the study of the New Testament: Supplement series 219. London u. s. w.: Sheffield Academic Press, 2002.
- Schenck, Kenneth. *Understanding the Book of Hebrews: The story behind the sermon*. Louisville u. s. w.: Westminster John Knox Press, 2003.
- Schmithals, Walter. „Über Empfänger und Anlass des Hebräerbriefes.“ In *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum: Beiträge von und zu Walter Schmithals zu seinem 80. Geburtstag*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 54. Herausgegeben von Cilliers Breytenbach. Leiden u. s. w.: Brill, 2004. [227]–251.
- Scholer, John M. *Proleptic priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. Journal for the study of the New Testament: Supplement series 49. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- [Schüssler] Fiorenza, Elisabeth. „Der Anführer und Vollender unseres Glaubens: Zum theologischen Verständnis des Hebräerbriefes.“ In *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*. Herausgegeben von Josef Schreiner unter Mitarb. von Gerhard Dautzenberg. Würzburg: Echter, 1969. 262–281.
- Selby, Gary S. „The meaning and function of *συνείδησις* in Hebrews 9 and 10.“ *Restoration quarterly* 28/3 (1986): [145]–154.
- Siebert, Folker. „Die Makrosyntax des Hebräerbriefes.“ In *Texts and contexts: Biblical texts in their textual and situational contexts: Essays in honor of Lars Hartman*. Herausgegeben von Tord Fornberg, David Hellholm unter Mitarb. von Christer D. Hellholm. Oslo u. s. w.: Scandinavian University Press, 1995. 305–316.
- Soden, Hermann von. *Urchristliche Literaturgeschichte: Die Schriften des Neuen Testaments*. Berlin: Duncker, 1905. 127–138.
- Stanley, Steve. „The structure of Hebrews from three perspectives.“ *Tyndale bulletin* 45/2 (1994): [245]–271.
- Swetnam, James. „Form and content in Hebrews 1–6.“ *Biblica* 53/3 (1972): 368–385.
- . „Form and content in Hebrews 7–13.“ *Biblica* 55/3 (1974): 333–348.
- Thien, F. „Analyse de l'épître aux Hébreux.“ *Revue biblique internationale* 11 (1902): [74]–86.
- Thornton, T.C.G. Rezension von Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. *The journal of theological studies* 15/1 (1964): 137–141.
- Tönges, Elke. „The Epistle to the Hebrews as a ‚Jesus-Midrash.‘“ In *Hebrews:*

- Contemporary methods—new insights*. Biblical interpretation series 75. Herausgegeben von Gabriella Gelardini. Leiden u. s. w.: Brill, 2005. [89]–105.
- Übelacker, Walter G. *Der Hebräerbrief als Appell: I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr 1–2 und 13,22–25)*. Coniectanea biblica: New Testament series 21. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1989.
- Vaganay, Léon. „Le plan de l'épître aux Hébreux.“ In *Mémorial Lagrange: Cinquantenaire de l'école biblique et archéologique française de Jérusalem (15 novembre 1890 – 15 novembre 1940)*. 4 Bde. Paris: Gabalda, 1940. [269]–277.
- Vanhoye, Albert. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*. Bearb. und erw. Aufl. von ¹1963. Paris: De Brouwer, ²1976.
- . *A structured translation of the Epistle to the Hebrews*. Aus dem Griechischen und Französischen übersetzt von James Swetnam. Rome: Pontifical Biblical Institute und Chicago: Loyola University Press, 1964.
- . *Épître aux Hébreux: Texte Grec structuré*. Éditions polyglottes „Berardi“ pour l'étude de l'Écriture sainte. Fano: Typis Paulinis, 1966.
- . *Der Brief an die Hebräer. Griechischer Text mit Gliederung und deutscher Übersetzung*. Polyglottenbibel „Berardi“ für das Studium der Heiligen Schrift. Fano: Typis Paulinis, 1966.
- . *Le message de l'épître aux Hébreux*. Cahiers Evangile 19. Paris: Cerf, 1977.
- . *Homilie für haltbedürftige Christen: Struktur und Botschaft des Hebräerbriefes*. Schlüssel zur Bibel. Regensburg: Pustet, 1981.
- . *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*. Subsidia biblica 12. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- . „Discussions sur la structure de l'épître aux Hébreux,“ *Biblica* 55/3 (1974): 349–380.
- . „Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs (1 Teil).“ *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 4 (1979): 119–147.
- . „Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs (2. Teil).“ *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 5 (1980): 18–49.
- . „L'épître aux Hébreux.“ In *Les dernières épîtres: Hébreux—Jacques—Pierre—Jean—Jude*. Commentaires. Herausgegeben von Édouard Cothenet, Michèle Morgen und Albert Vanhoye. Paris: Bayard-Centurion und Outremont: Novalis, 1997. 8–108.
- Verbrugge, Verlyn D. „Towards a new interpretation of Hebrews 6,4–6.“ *Calvin theological journal* 15 (1980): 61–73.
- Williamson, Ronald. „The incarnation of the Logos in Hebrews.“ *The expository times* 95 (1983): 4–8.
- Wray, Judith Hoch. *Rest as a theological metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth: Early Christian Homiletics of Rest*. Society of Biblical Literature: Dissertation series 166. Atlanta: Scholars Press, 1998.

Literatur zu übrigen Themen

- Blidstein, Gerald J. „Messiah in rabbinic thought.“ *Encyclopaedia Judaica* 11:1410–1412. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Bloedhorn, Hanswulf und Gil Hüttenmeister. „The Synagogue.“ In *The Cam-*

- bridge history of Judaism: The early Roman period*. Band 3. Herausgegeben von William Horbury, W.D. Davies und John Sturdy. Cambridge u.s.w.: Cambridge University Press, 1999. 267–297.
- Boyarín, Daniel. *Border lines: The partition of Judaeo-Christianity*. Divinations: Re-reading late ancient religion. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Brändle, Rudolf und Ekkehard W. Stegemann. „Die Entstehung der ersten ‚christlichen Gemeinde‘ Roms im Kontext der jüdischen Gemeinden.“ *New Testament studies* 42/1 (1996): [1]–11.
- Brecht, Martin. „Bengel, Johann Albrecht (1687–1752).“ *Theologische Realenzyklopädie* 5:583–589. 36 Bde. Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin u.s.w.: de Gruyter, 1980.
- Bregman, Marc. „The triennial haftarot and the perorations of the midrashic homilies.“ *Journal of Jewish studies* 32/1 (1981): [74]–84.
- Brooten, Bernadette J. *Women leaders in the ancient synagogue: Inscriptional evidence and background issues*. Brown Judaic studies 36. Chico: Scholars Press, 1982.
- Buber, Martin. „Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs.“ In *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Herausgegeben von Martin Buber und Franz Rosenzweig. Berlin: Schocken, 1936. 211–238.
- Büchler, Adolph. „The reading of the Law and Prophets in a triennial cycle.“ In *Contributions to the scientific study of Jewish liturgy*. Herausgegeben von Jakob J. Petuchowski. New York: KTAV, 1970. 181–302.
- Bühlmann, Walter und Karl Scherer. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch: Ein Nachschlagewerk*. Bearb. Aufl. von ¹1973. Giessen: Brunnen, ²1994.
- Claußen, Carsten. *Versammlung, Gemeinde, Synagoge: Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- . „Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit.“ In *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 42. Herausgegeben von Stefan Alkier und Jürgen Zangenberg unter Mitarb. von Kristina Dronsch und Michael Schneider. Tübingen: Francke, 2003. [351]–380.
- Crawford, John S. „Jews, Christians, and Polytheists in late-antique Sardis.“ In *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*. Baltimore studies in the history of Judaism. Herausgegeben von Steven Fine. London u.s.w.: Routledge, 1999. 190–200.
- Doering, Lutz und Theodore Kwasman. „Chanukka.“ *Neues Lexikon des Judentums* 161. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- . „Rosch ha-Schana.“ *Neues Lexikon des Judentums* 711. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- Doering, Lutz. „Kalender.“ *Neues Lexikon des Judentums* 443–445. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- Dogniez, Cécile. „Bibelübersetzungen: Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische.“ *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theo-*

- logie und Religionswissenschaft* 1:1487–1491. Völlig neu bearb. Aufl. Herausgegeben von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. Tübingen: Mohr Siebeck, ⁴1998–2005.
- Dohmen, Christoph und Günter Stemberger. *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,2. Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, 1996.
- Donner, Herbert. *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert)*. Bearb. und erw. Aufl. von ¹1979. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, ²2002.
- Döpp, Heinz-Martin. „Amram ben Scheschna.“ *Neues Lexikon des Judentums* 49. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- . „Erbrecht.“ *Neues Lexikon des Judentums* 242–243. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- . „Purim.“ *Neues Lexikon des Judentums* 684. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- . „Schawuot.“ *Neues Lexikon des Judentums* 739. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- . „Sukkot.“ *Neues Lexikon des Judentums* 787. Herausgegeben von Julius H. Schoeps. Bearb. Aufl. von ¹1992. Gütersloh: Gütersloher, 2000.
- Elbogen, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Olms Paperbacks 30. Nachdr. von ³1931. Hildesheim u.s.w.: Olms, ²1995.
- Evangelische Informationsstelle: Kirchen—Sekten—Religionen. „ICF: International Christian Fellowship“ (2004). <<http://www.relinfo.ch/icf/index.html>>. 28. März 2006.
- Fine, Steven. *This holy place: On the sanctity of the synagogue during the Greco-Roman period*. Christianity and Judaism in antiquity series 11. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- . „Preface.“ In *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*. Baltimore studies in the history of Judaism. Herausgegeben von dems., London u.s.w.: Routledge, 1999. xi–xv.
- Gafni, Isaiah. „High Priest.“ *Encyclopaedia Judaica* 8:473–474. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Gelardini, Gabriella und Peter Schmid, Hgg. *Theoriebildung im christlich-jüdischen Dialog: Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Deutung, Verhältnisbestimmung und Diskursfähigkeit von Religionen*. Judentum und Christentum 15. Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, 2004.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and manuscript: Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity*. Diss. theol. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 22. Übersetzt von Eric J. Sharpe. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1961.
- Goldberg, Arnold. *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung*. Gesammelte Studien 2, Texte und Studien zum antiken Judentum 73. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Greenberg, Moshe. „Sabbath.“ *Encyclopaedia Judaica* 14:557–562. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.

- Gruenwald, Ithamar. „Melchizedek.“ *Encyclopaedia Judaica* 11:1287–1289. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Guiling, Aileen. *The Fourth Gospel and Jewish worship: A study of the relation of St. John's gospel to the ancient Jewish lectionary system*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Hachlili, Rachel. „Torah shrine and ark in ancient synagogues: A re-evaluation.“ *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 116/2 (2000): [146]–183.
- Haran, Menahem. „Priests and priesthood.“ *Encyclopaedia Judaica* 13:1070–1086. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Heinemann, Joseph. „Preaching.“ *Encyclopaedia Judaica* 13:994–998. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Herr, Moshe D. „Day of Atonement.“ *Encyclopaedia Judaica* 5:1376–1384. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Fasting and Fast Days.“ *Encyclopaedia Judaica* 6:1191–1195. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Festivals.“ *Encyclopaedia Judaica* 6:1237–1244. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Hettlage-Varjas, Andrea und Robert Hettlage. „Das Judentum als Schicksalsgemeinschaft.“ In *Theoriebildung im christlich jüdischen Dialog: Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Deutung, Verhältnisbestimmung und Diskursfähigkeit von Religionen*. Judentum und Christentum 15. Herausgegeben von Gabriella Gelardini und Peter Schmid. Stuttgart u. s. w.: Kohlhammer, 2004. 109–127.
- Hoppe, Leslie J. *The synagogues and churches of ancient Palestine*. A Michael Glazier book. Collegeville: Liturgical Press, 1994.
- Horbury, William. „Women in the synagogue.“ In *The Cambridge history of Judaism: The early Roman period*. Band 3. Herausgegeben von dems., W.D. Davies und John Sturdy. Cambridge u. s. w.: Cambridge University Press, 1999. 358–401.
- Hüttenmeister, Frowald G. „Die Synagoge: Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau.“ In *Gemeinde ohne Tempel: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118. Herausgegeben von Beate Ego, Armin Lange und Peter Pilhofer. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. [357]–368.
- Isaac, Benjamin. „Roman colonies (Judea).“ *Anchor Bible dictionary* 5:798–801. 6 Bde. Herausgegeben von David Noel Freedman (editor-in-chief), Gary A. Herion, David F. Graf und John David Pleins (associate editors). New York u. s. w.: Doubleday, 1992.
- Jacobs, Louis. „Passover.“ *Encyclopaedia Judaica* 13:163–169. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Purim.“ *Encyclopaedia Judaica* 13:1390–1395. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Reading of Torah.“ *Encyclopaedia Judaica* 15:1246–1255. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Rosh ha-Shanah.“ *Encyclopaedia Judaica* 14:305–310. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.

- . „Shavuot.“ *Encyclopaedia Judaica* 14:1319–1322. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Kutsch, Ernst. „Sukkot.“ *Encyclopaedia Judaica* 15:495–498. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Lenhard, Doris. *Die Rabbinische Homilie: Ein formanalytischer Index*. Frankfurter Judaistische Studien 10. Frankfurt a.M.: Gesellschaft zur Förderung Judaistischer Studien, 1998.
- Levine, Lee I. *The ancient synagogue: The first thousand years*. New Haven u.s.w.: Yale University Press, 2000.
- Lierman, John. *The New Testament Moses*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/173. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Mack, Hananel. „What happened to Jesus' haftarah?“ (16.08.2005). (<http://www.haaretz.com/hasen/pages/ShArtStEng.jhtml?itemNo=611676&contrassID=1&subContrassID=1&title='Haaretz%20-%20Israel%20News%20-%20What%20happened%20to%20Jesus%20-%20haftarah?#top>). 16.08.2005.
- Mann, Jacob. *The Bible as read and preached in the old synagogue: A study in the cycles of the readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms and in the structure of midrashic homilies*. 2 Bde. The library of biblical studies. Nachdr. von 1940. New York: KTAV, 1971.
- McKay, Heather A. *Sabbath and synagogue: The question of sabbath worship in ancient Judaism*. Religions in the Graeco-Roman world 122. Leiden u.s.w.: Brill, 1994.
- Milano, Attilio. „Italy.“ *Encyclopaedia Judaica* 9:1115–1132. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Milgrom, Jacob. „Day of Atonement.“ *Encyclopaedia Judaica* 5:1384–1387. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Fasting and Fast Days.“ *Encyclopaedia Judaica* 6:1189–1191. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Moyise, Steve. *The Old Testament in the New: An introduction*. Continuum biblical studies series. London u.s.w.: Continuum, 2001. [98]–108.
- Munk, Elie. *The call of the Torah: An anthology of interpretation and commentary on the five Books of Moses*. 5 Bde. ArtScroll Mesorah series. Brooklyn: Mesorah, 1992–1995.
- Oesch, Josef M. *Petucha und Setuma: Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*. Orbis biblicus et orientalis 27. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Onn, Alexander, Shlomit Wexler-Bdolah, Yehuda Rapuano und Tzah Kanias. „Khirbet Umm el-'Umdan.“ *Excavations and surveys in Israel* 114 (2002): 64*–68*.
- Parker, S. Thomas. „The Roman 'Akaba project: The 1997 and 1998 campaigns.“ *Annual of the department of antiquities of Jordan* 44 (2000): 373–394.
- . „The Roman 'Akaba project: The 2000 campaign.“ *Annual of the department of antiquities of Jordan* 46 (2002): 409–428.
- . „The Roman 'Akaba project: The 2002 campaign.“ *Annual of the department of antiquities of Jordan* 47 (2003): 321–333.

- Perrot, Charles. „The reading of the Bible in the ancient synagogue.“ In *Mikra: Text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and early Christianity*. Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2/1. Herausgegeben von Martin Jan Mulder und Harry Sysling. Assen u.s.w.: Van Gorcum und Philadelphia: Fortress, 1988. 137–159.
- Reinhartz, Adele. *Why ask my name? Anonymity and identity in biblical narrative*. New York u.s.w.: Oxford University Press, 1998.
- Rosenthal, Judah. „The four commemorative fast days.“ In *The seventy-fifth anniversary volume of the Jewish Quarterly Review*. Herausgegeben von Abraham A. Neuman und Solomon Zeitlin. Philadelphia: Jewish Quarterly Review, 1967. [446]–459.
- Roth, Cecil. „Rome.“ *Encyclopaedia Judaica* 14:240–242. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Rothkoff, Aaron. „Tabernacle.“ *Encyclopaedia Judaica* 15:687–688. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Runesson, Anders. *The origins of the synagogue: A socio-historical study*. Coniectanea biblica: New Testament series 37. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001.
- . „The synagogue at ancient Ostia: The building and its history from the first to the fifth century.“ In *The synagogue of ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary studies*. Skrifter utgivna av Svenska institutet i Rom 4/57. Herausgegeben von Birger Olsson, Dieter Mitternacht und Olof Brandt. Stockholm: Åströms, 2001. [29]–99.
- Sanders, E.[dward] P.[arish]. „Common Judaism and the synagogue in the first century.“ In *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*. Baltimore studies in the history of Judaism. Herausgegeben von Steven Fine, London u.s.w.: Routledge, 1999. 1–17.
- Schäfer, Peter. *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*. Studia Judaica 8. Berlin u.s.w.: de Gruyter, 1975.
- Schiffman, Lawrence H. „The early history of public reading of the Torah.“ In *Jews, Christians, and Polytheists in the ancient synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*. Baltimore studies in the history of Judaism. Herausgegeben von Steven Fine, London u.s.w.: Routledge, 1999. 44–56.
- Schwenk, Bernhard. *Geschichte der Bildung und Erziehung von der Antike bis zum Mittelalter*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Peter Drewek und Achim Leschnisky unter Mitarb. von Matthias Fleischmann. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1996.
- Shapira, Ilana. „Melchizedek.“ *Encyclopaedia Judaica* 11:1287–1289. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Sheehy, Gail. *Spirit of survival: A young Cambodian girl's heartrending journey through the trauma of war and famine*. London: Bantam Press, 1987.
- Shinan, Avigdor. „Sermons, Targums and the reading from Scriptures in the ancient Synagogue.“ In *The synagogue in late antiquity: Papers from a conference sponsored by the Center for Synagogue Studies, The Jewish Theological Seminary of America and held at the Seminary Oct. 21–24, 1984: „A centennial publication*

- of *The Jewish Theological Seminary of America*.“ Herausgegeben von Lee I. Levine. Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987. [97]–110.
- . „Synagogues in the land of Israel: The literature of the ancient synagogue and synagogue archaeology.“ In *Sacred realm: The emergence of the synagogue in the ancient world*. Herausgegeben von Steven Fine, Ausstellung des Yeshiva University Museums. New York u.s.w.: Oxford University Press, 1996. 130–152.
- Siker, Jeffrey S. „President Bush, biblical faith, and the politics of religion.“ *Religious studies news: SBL edition* 4/5 (2003): 1–4.
- Staff, Editorial. „Fasting and fast days.“ *Encyclopaedia Judaica* 6:1195–1196. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Festivals.“ *Encyclopaedia Judaica* 6:1237, 1244–1246. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Joshua.“ *Encyclopaedia Judaica* 10:267. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- . „Triennial cycle.“ *Encyclopaedia Judaica* 15:1386–1389. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Stegemann, Wolfgang. „War das frühe Christentum eine Religion?“ *Zeitschrift für Neues Testament* 10 (2002): 61–68.
- Strange, James F. „Archaeology and ancient synagogues up to about 200 C.E.“ In *When Judaism and Christianity began: Essays in memory of Anthony J. Saldarini*. 2 Bde. Supplement to the journal for the study of Judaism 85. Herausgegeben von Alan J. Avery-Peck, Daniel Herrington und Jacob Neusner. Leiden u.s.w.: Brill, 2004. 2:[483]–508.
- Strikovsky, Arie. „Red Heifer.“ *Encyclopaedia Judaica* 14:9–13. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Thorsen, Donald A.D. „Italy.“ *Anchor Bible dictionary* 3:579. 6 Bde. Herausgegeben von David Noel Freedman (editor-in-chief), Gary A. Herion, David F. Graf und John David Pleins (associate editors). New York u.s.w.: Doubleday, 1992.
- Trepp, Leo. *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung*. Erw. Aufl. von ¹1992. Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, ²2004.
- Wacholder, Ben Zion. „Prolegomenon.“ In Jacob Mann. *The Bible as read and preached in the old synagogue: A study in the cycles of the readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms and in the structure of midrashic homilies*. 2 Bde. The library of biblical studies. Nachdr. von ¹1940. New York: KTAV, 1971. xi–lxxxvi.
- Weinfeld, Moshe. „Covenant.“ *Encyclopaedia Judaica* 5:1012–1022. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Wick, Peter. *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament: Achte Folge 10. Stuttgart u.s.w.: Kohlhammer, ²2003.
- Widmer, Michael. *Moses, God, and the dynamics of intercessory prayer: A study of Exodus 32–34 and Numbers 13–14*. Forschungen zum Alten Testament 2/8. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

- Wilkinson, John. *From synagogue to church: The traditional design—its beginning, its definition, its end*: London: RoutledgeCurzon, 2002.
- Wischnitzer, Mark. „Tithe.“ *Encyclopaedia Judaica* 15:1156–1162. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Wordelman, Amy L. „Everyday life: Women in the period of the New Testament.“ In *The women's Bible commentary*. Herausgegeben von Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe. London: SPCK und Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992. 390–396.
- Ydit, Meir. „The Ninth of Av.“ *Encyclopaedia Judaica* 3:939–940. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.
- Zimmermann, Heidy. *Tora und Shira: Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums*. Publikationen der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft 2/40. Bern u. s. w.: Lang, 2000.
- Zissu, Boaz und Amir Ganor. „Ḥorbat 'Etri.“ *Excavations and surveys in Israel* 113 (2001): 101*–104*.
- Zvieli, Benjamin. „State of Israel (Religious Life).“ *Encyclopaedia Judaica* 9:887–905. 16 Bde. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1971–1972.

AUTORINNENREGISTER

Der Buchstabe „a“ (für *Anmerkungen*) hinter einer Seitenangabe zeigt an, dass der/die entsprechende AutorIn nur in den Anmerkungen der jeweiligen Seite erscheint.

- Adler, Maximilian, 380a
 Aitken, Ellen Bradshaw, 53–54, 60, 66, 72, 240a, 380a
 Aland, Barabra, 13a, 14a, 57a, 69a, 143a, 144a, 163a
 Aland, Kurt, 13a, 14a, 57a, 69a, 143a, 144a, 163a
 Alkier, Stefan, 96a
 Allcock, P.J., 14a
 Attridge, Harold W., 33, 61, 69, 73, 75, 77, 205a, 218a, 246, 247, 248, 252a, 286, 287a, 288a, 293a, 302a, 324, 331a, 351, 353a, 357a, 377, 379a, 384
 Avery-Peck, Alan J., 101a
 Avineri, Shlomo, 285a
- Bacher, Wilhelm, 138a
 Bachmann, Michael, 222a
 Backhaus, Knut, 53a, 61, 65a, 66, 68, 72
 Barr, George K., 51–52
 Bateman, Herbert W., 203a
 Bauer, Walter, 163a, 235a
 Beekman, John, 40
 Bénétreau, Samuel, 33a
 Bengel, Johann Albrecht, 13, 14a, 15, 16, 20, 34, 57a, 58a, 63, 67, 70
 Biesenthal, Johann H.R., 57a
 Bietenhard, Hans, 216, 235, 263a, 269a, 319
 Billerbeck, Paul, 207a, 221a, 298a, 315a
 Birnbaum-Monheit, Michel, 162a, 164a, 215a, 245a
 Black, David A., 33a, 46
- Bleek, Friedrich, 57a, 72, 211a, 385a
 Blidstein, Gerald J., 236a
 Bligh, John, 31, 63a, 70, 194a
 Bloedhorn, Hanswulf, 88a, 93a, 94a, 95a, 96a, 97a, 98a, 100a, 101a, 102a, 104a, 105a, 111a, 119a
 Börner-Klein, Dagmar, 216, 225, 269a, 344
 Boyarin, Daniel, 90, 91
 Brändle, Rudolf, 1a, 382a
 Brandt, Olof, 102a
 Braude, William G., 202, 207a, 211, 212, 213, 216, 220, 221, 223, 226, 228, 263a, 265a, 266, 268, 274, 277, 284, 325, 344, 365a, 368, 370, 375
 Braun, Herbert, 70
 Brecht, Martin, 15a
 Bregman, Marc, 127a, 139a, 140a
 Breytenbach, Cilliers, 168a
 Brock, Ann, 89a
 Brooten, Bernadette J., 103a
 Brown, Raymond E., 71
 Bruce, Frederick F., 42, 58a, 70, 72a, 166a
 Buber, Martin, 196, 205a
 Buchanan, George W., 34–35, 49, 63, 69, 71, 74, 166, 248a
 Büchler, Adolph, 128a, 132, 148a
 Büchsel, Friedrich, 20–21, 25, 62, 68, 70, 74
 Bühlmann, Walter, 82a
 Bullinger, Heinrich, 19
- Casalini, Nello, 33a
 Cave, Cyril H., 166a

- Claußen, Carsten, 95, 96a, 98a, 99,
 110a, 116a, 119a, 120a
 Clementz, Heinrich, 106, 112a, 113a
 Cohn, Leopold, 380a
 Compton, R. Bruce, 287a
 Conzelmann, Hans, 94a
 Cook, James I., 222a
 Cothenet, Édouard, 30a
 Craddock, Fred B., 33a, 62a
 Crawford, John S., 91a

 D'Angelo, Mary Rose, 198a, 237,
 241a, 242a, 243a, 245a, 281a,
 350a, 383a
 Dautzenberg, Gerhard, 27a
 Davies, W.D., 88a, 103a
 Delitzsch, Franz, 19, 58a, 67
 Descamps, Albert, 24–25, 29, 62, 69,
 72
 deSilva, David A., 52–53, 60, 61, 66,
 68, 72
 Doering, Lutz, 150a, 153a, 155a,
 165a
 Dogniez, Cécile, 129a
 Dohmen, Christoph, 139a
 Donfried, Karl P., 167a
 Donner, Herbert, 303a
 Döpp, Heinz-Martin, 116a, 152a,
 153a, 281a, 282a
 Drewek, Peter, 112a
 Dronsch, Kristina, 96a
 Dunnill, John, 44–45, 60, 66, 73, 74
 Dussaut, Louis, 33a, 36–39, 40, 45

 Ebert, Daniel J., 203a
 Ego, Beate, 93a
 Eisenbaum, Pamela M., 343
 Elbogen, Ismar, 116a, 139a, 155a,
 157a, 158a
 Ellingworth, Paul, 20a, 33a, 39, 69,
 72

 Feld, Helmut, 12a, 14a
 Fine, Steven, 91a, 94a, 99a, 102a,
 110a, 113a, 114a
 Fleischmann, Matthias, 112a
 Fornberg, Tord, 42a

 Fürst, J., 216a, 217a, 221a, 229a,
 236a, 304a

 Gafni, Isaiah, 320a
 Gane, Roy E., 258a
 Ganor, Amir, 96a
 Garuti, Paolo, 62a
 Gelardini, Gabriella, 53a, 54a, 80a,
 89a, 245a, 301a
 Gerhardsson, Birger, 115a
 Gerschmann, Karl-Heinz, 380a
 Girdwood, Jim, 59a, 70, 73
 Gleason, Randall C., 287a
 Goldberg, Arnold, 115a
 Goldschmidt, Lazarus, 264a, 342
 Gordon, Robert P., 70
 Gräßer, Erich, 21, 27, 28a, 33a, 58,
 67, 70, 71, 74, 142, 201, 205a,
 231, 248, 252a, 257a, 286, 287a,
 293a, 324, 331a, 351, 353a, 357a,
 384
 Greenberg, Moshe, 285a
 Greimas, Algirdas J., 43, 54
 Gruenwald, Ithamar, 305a
 Grünwald, M., 304a
 Guilding, Aileen, 127a, 166a
 Gülich, Elisabeth, 43
 Guthrie, Donald, 67
 Guthrie, George H., 12a, 13a, 42a,
 45–51, 62a, 63a, 65, 70, 73, 75, 77,
 80a, 84, 88a, 205, 252, 293, 331,
 357
 Gyllenberg, Rafael, 21, 25–26, 29,
 62, 68, 72, 77

 Hachlili, Rachel, 102a, 103a
 Haering, Th., 17–18, 19, 61, 65a, 68,
 72
 Hagen, Kenneth, 18a, 19a
 Hagner, Donald A., 60a
 Hahn, Scott W., 301a
 Haran, Menahem, 314a
 Hardmeier, Christoph, 43
 Harnack, Adolf von, 238
 Hayward, Robert, 155a
 Heathcote, A.W., 14a
 Hegermann, Harald, 13a, 67, 71

- Heinemann, Isaak, 380a
 Heinemann, Joseph, 123, 124a, 127a,
 137a, 138a, 139a, 140a, 157a
 Hellholm, Christer D., 42a
 Hellholm, David, 42a
 Hemmingsen, Niels, 18
 Héring, Jean, 14a, 67
 Herr, Moshe D., 149a, 150a, 155a
 Herrington, Daniel, 101a
 Hettlage, Robert, 245a
 Hettlage-Varjas, Andrea, 245a
 Hoppe, Leslie J., 96a, 97a
 Hoppin, Ruth, 198a, 238
 Horbury, William, 88a, 103a
 Horowitz, Charles, 376
 Hughes, Philip E., 33a
 Hüttenmeister, Frowald G., 93a,
 100a, 111a
 Hüttenmeister, Gil, 88a, 93a, 94a,
 95a, 96a, 97a, 98a, 100a, 101a,
 102a, 104a, 105a, 111a, 119a

 Isaac, Benjamin, 379a
 Isaacs, Marie E., 109

 Jacobs, Louis, 126a, 129a, 142a,
 144a, 150a, 151a, 152a, 153a,
 156a
 Janssen, Claudia, 237a

 Kähler, Martin, 17a
 Kampling, Rainer, 53a, 80a
 Karrer, Martin, 62a, 68, 71, 205a,
 252a, 293a, 331a
 Käsemann, Ernst, 21–22, 26, 31, 60,
 70, 71, 72, 73, 74, 161, 248
 Keener, Craig S., 14a, 67, 70
 Kent, Homer A., 13a, 14a, 67
 Kittredge, Cynthia B., 88, 237, 238a,
 241a, 242a, 284a, 323a, 350a,
 383a
 Koester, Craig R., 33a, 61, 69, 71,
 201a, 247, 248, 287a
 Kowalski, Beate, 80a
 Kuss, Otto, 27a, 28a, 33a
 Kutsch, Ernst, 152a
 Kwasman, Theodore, 150a, 153a

 Lagerroth, Erland, 43
 Lane, William L., 33a, 69, 72, 167a
 Lange, Armin, 93a
 Laubach, Fritz, 58a, 67
 Lenhard, Doris, 137a
 Leschnisky, Achim, 112a
 Levine, Amy-Jill, 238a
 Levine, Lee I., 95a, 96a, 97a, 98a,
 102a, 111a, 113a, 114, 115a, 116,
 117a, 119a, 120a, 123a, 126a, 128a,
 129, 131, 132, 137a, 140a
 Lewicki, Tomasz, 276a
 Lierman, John, 325a
 Lieu, Judith M., 90
 Lindars, Barnabas, 33a, 61
 Lindemann, Andreas, 94a
 Longacre, Robert E., 40
 Lünemann, Gottlieb, 57a
 Luther, Martin, 14a

 MacDonald, William, 13a, 14a, 70
 Mack, Hanael, 142a
 MacLeod, David J., 33a
 Maher, Michael, 372
 Mann, Jacob, 126a, 132, 133, 139a,
 143, 144, 145
 Marcheselli-Casale, Cesare, 33a, 64,
 69, 71
 Marconi, Gilberto, 248a
 März, Claus-Peter, 58a, 67, 72
 Mathewson, Dave, 287a
 Matthews, Shelly, 89a
 McKay, Heather A., 114a
 McNamara, Martin, 372a
 Meier, John P., 203a
 Michel, Otto, 22, 27, 58a, 67, 72, 74
 Milano, Attilio, 380a, 381a, 382a
 Milgrom, Jacob, 149a, 154a
 Miller, James C., 54a
 Mirkin, M.A., 141a
 Mitternacht, Dieter, 102a
 Moeller, W., 57a
 Moffatt, James, 19–20, 42, 58, 68,
 70
 Montefiore, Hugh W., 33a
 Morgen, Michèle, 30a
 Moyise, Steve, 84a

- Mulder, Martin Jan, 102a
 Munk, Elie, 145a, 219a, 235a, 372a
- Nairne, Alexander, 18–19, 26, 58, 67, 72
 Nauck, Wolfgang, 22, 26–27, 58, 64a, 67, 72
 Neeley, Linda Lloyd, 40–42, 45, 46, 49, 63a, 65, 67, 73, 75, 84, 198a, 205, 252, 293, 331, 357
 Neil, William, 14a, 70
 Neuman, Abraham A., 154a
 Neusner, Jacob, 100a, 101a
 Newsom, Carol A., 237a, 369a
 Nissilä, Keijo, 62, 68
- Oesch, Josef M., 127a
 Olsson, Birger, 102a
 Onn, Alexander, 96a
 Oudersluys, Richard C., 222a
 Overbeck, Franz, 1a
- Parker, S. Thomas, 97a
 Perrot, Charles, 102a, 114a, 117a, 127a, 128, 129a, 130a, 133, 138a, 140a, 143, 144, 155a, 164a
 Petuchowski, Jakob J., 128a
 Pfitzner, Victor C., 61, 69
 Phillips, John, 13a
 Pilhofer, Peter, 93a
 Plietzsch, Susanne, 141a
- Raible, Wolfgang, 43
 Reichmann, Viktor, 163a
 Reinhartz, Adele, 214, 215a
 Rice, George E., 33a, 71a
 Richardson, Peter, 167a
 Riggensbach, Eduard, 13a, 18–19, 58, 67, 72, 76
 Ringe, Sharon H., 237a, 369a
 Robbins, Maria Mayo, 238a
 Robbins, Vernon K., 52
 Robinson, Theodore H., 19a, 58, 69
 Rohr, Ignaz, 58a
 Rosenthal, Judah, 154a
 Rosenzweig, Franz, 205a
- Roth, Cecil, 380a, 381a
 Rothkoff, Aaron, 310a, 372a
 Runesson, Anders, 95a, 102a, 114a
- Salevao, Iutisone, 53a
 Sanders, Edward Parish, 99a, 120a
 Schäfer, Peter, 218a
 Schenck, Kenneth, 53–54, 60, 73
 Scherer, Karl, 82a
 Schiffman, Lawrence H., 114a
 Schmid, Peter, 89a, 245a
 Schmidt, Siegfried J., 43
 Schmithals, Walter, 168a
 Schmitz, Thomas A., 230a
 Schneider, Michael, 96a
 Schnelle, Udo, 94a, 169a, 353a
 Scholer, John M., 368a
 Schottroff, Luise, 237a
 Schreiner, Josef, 27a
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 27a, 89a, 198, 242a
 Schwenk, Bernhard, 112
 Selbig, Georg, 14a
 Selby, Gary S., 319a
 Shapira, Ilana, 297a
 Sharpe, Eric J., 115a
 Sheehy, Gail, 245a
 Shinan, Avigdor, 113a, 137a, 139a
 Siegert, Folker, 42a, 64, 69
 Siker, Jeffrey S., 245a
 Soden, Hermann von, 14a, 18, 62a, 67
 Spicq, Ceslaus, 27, 33a, 47a, 68
 Stanley, Steve, 33a, 65a, 68
 Stauffacher-Schaub, Marianne, 1a
 Stegemann, Ekkehard W., 1a, 382a
 Stegemann, Wolfgang, 89, 90a
 Stemberger, Günter, 34a, 111a, 127a, 138a, 139a, 195a, 196a
 Stock, Alex, 43
 Strack, Hermann L., 207a, 221a, 298a, 315a
 Strange, James F., 101a
 Straschun, O., 216a, 217a, 236a, 304a
 Strikovsky, Arie, 315a
 Strobel, August, 33a

- Sturdy, John, 88a, 103a
 Swetnam, James, 28a, 29a, 32, 33,
 35–36, 58, 64, 68, 70
 Sysling, Harry, 102a

 Theiler, Willy, 380a
 Thien, F., 16–17, 24, 29, 30a, 62, 68,
 72, 74, 76
 Tholuck, August, 57a
 Thornton, T.C.G., 31, 32
 Thorsen, Donald A.D., 98a, 380a
 Tönges, Elke, 80a
 Trepp, Leo, 105a, 117a, 124a, 148a,
 150a, 151a, 152a, 153a, 156a, 158a
 Trotter, Andrew H., 68

 Übelacker, Walter G., 33a, 43–44,
 61, 62, 65, 69, 73

 Vaganay, Léon, 16, 22–24, 29, 30, 31,
 62, 68, 70, 205
 van Dijk, Teun A., 40
 Vanhoye, Albert, 12a, 17, 21, 24, 25,
 26, 27a, 28–33, 35, 36, 38, 42, 45,
 47a, 59a, 62, 63a, 64, 65a, 68, 70,
 74, 76, 79, 83, 84, 194a, 205, 252,
 286, 293, 330, 331a, 357
 Verbrugge, Verlyn D., 287a
 Verkruyse, Peter, 59a, 70, 73

 Wacholder, Ben Zion, 126a, 128a,
 129a, 131a, 133, 142a, 143, 144
 Wacker, Marie-Therese, 237a
 Wagener, Ulrike, 237, 239a, 241a,
 242a, 322a, 383a

 Wehn, Beate, 237a
 Weigelt, Morris A., 14a
 Weinfeld, Moshe, 227a, 311a
 Weiss, Bernhard, 58a, 69, 71
 Weiß, Hans-Friedrich, 62a, 67, 72
 Werner, C.F., 14a
 Westcott, Brooke F., 23a, 42, 58a,
 68, 70, 166
 Wette, Wilhelm M.L. de, 57a
 Wick, Peter, 103a, 113a, 116a
 Widmer, Michael, 264a
 Wiley, H. Orton, 14a, 70
 Wilkinson, John, 102a, 105a, 106a,
 107, 117a, 294a
 Williamson, Ronald, 227a
 Windisch, Hans, 17a
 Wischnitzer, Mark, 304a, 305a
 Wordelman, Amy L., 369a
 Wray, Judith Hoch, 287
 Wünsche, August, 213, 214a, 216,
 217a, 219a, 220, 221, 223, 227,
 228a, 229, 236, 263a, 265a, 266,
 268, 269, 271, 274, 275, 277, 280,
 303a, 304a, 305, 307, 312, 319,
 325, 344, 345, 347, 365, 366, 369,
 375

 Ydit, Meir, 154a, 155a, 156a, 157a

 Zangenberg, Jürgen, 96a
 Zeitlin, Solomon, 154a
 Zimmermann, Heidi, 39a, 66a, 115a
 Zimmermann, Heinrich, 33a
 Zissu, Boaz, 96a
 Zvieli, Benjamin, 157a

STELLENREGISTER

Der Buchstabe „a“ (für Anmerkungen) hinter einer Seitenangabe zeigt an, dass die entsprechende Stelle nur in den Anmerkungen der jeweiligen Seite erscheint.

Altes Testament (Septuaginta)

<i>Genesis</i>	125, 144	Gen 19,1	133
Gen 1,1	133	Gen 20,1	133
Gen 1,1–2	219	Gen 21	150
Gen 1,1–2,3	152	Gen 21,1	133
Gen 1,4	212	Gen 21,12 ^{lxx}	339
Gen 2	195	Gen 22	150, 195
Gen 2,2	3, 145, 146, 255	Gen 22,1	133, 140, 141
Gen 2,4	133, 245a	Gen 23,1	133
Gen 3	229	Gen 24,1	133
Gen 3,18	258a	Gen 24,42	133
Gen 3,24	133	Gen 25,1	133
Gen 5,1	133	Gen 26,11	133
Gen 6,9	133	Gen 26,34–35	360, 369
Gen 8,1	133	Gen 27	360
Gen 8,15	133	Gen 27,1	133
Gen 9,18	133	Gen 27,28	133
Gen 11,1	133	Gen 28,10	133
Gen 12,1	133	Gen 28,10–22	371
Gen 14	195	Gen 28,15	362
Gen 14,1	133	Gen 29,31	133
Gen 14,13	202	Gen 30,21	134
Gen 14,17–20	297, 303, 305a	Gen 31,3	134
Gen 14,18	303	Gen 32,4	134
Gen 14,19–20	303	Gen 33,18	134
Gen 14,20	219a, 303, 305a	Gen 35,9	134
Gen 14,21	306	Gen 35,22	130a
Gen 15,1	133	Gen 37,1	134
Gen 16,1	133	Gen 38	130a
Gen 17,1	133	Gen 38,1	134
Gen 17,7–9	273	Gen 39,1	134
Gen 18,1	133	Gen 40,23	134
Gen 18,19	202	Gen 41,1	134
Gen 18,25	221	Gen 41,38	134

Gen 41,57	342	Ex 12,35–36	342
Gen 42,18	134	Ex 12,36	342
Gen 43,24	134	Ex 12,41 ^{LXX}	222
Gen 44,18	134	Ex 12,43–49	151
Gen 46,28	233	Ex 12,51 ^{LXX}	222
Gen 47,14	342	Ex 12–14 ^{LXX}	222
Gen 47,28	134	Ex 13,1	134
Gen 47,31 ^{LXX}	339	Ex 13,17–15,26	151
Gen 48,1	134	Ex 13,21	134
Gen 49,1	134	Ex 14,11–12	282
Gen 49,27	134	Ex 14,13	222
Gen 50,51	227a	Ex 14,31	373
		Ex 15	39a
<i>Exodus</i>	125, 144, 189, 214, 217, 235, 282	Ex 15,1–21	373
Ex 1,1	134	Ex 15,2	222
Ex 1–12	286	Ex 15,8 ^{LXX}	222
Ex 2,1	211	Ex 15,10 ^{LXX}	222
Ex 3,1	134	Ex 15,21	134
Ex 3,1–4,17	127	Ex 15,22–26	259
Ex 3,3–5	325	Ex 15,24	259
Ex 3,8	219	Ex 15,25	259, 267
Ex 3,10	267, 268a	Ex 16,1–36	259
Ex 3,17	219	Ex 16,2	259
Ex 3–4	267	Ex 16,7–9	259
Ex 4,14	134, 211	Ex 16,12	259
Ex 4,22–23	215	Ex 16,20	268
Ex 4–14	277	Ex 16,25	134
Ex 5–12 ^{LXX}	222	Ex 16,29	274
Ex 6,2	134	Ex 17,1	259
Ex 6,4	273	Ex 17,1–7	259
Ex 6,16–20	211	Ex 17,2	259
Ex 7,4 ^{LXX}	222	Ex 17,4	267, 268
Ex 7,7	211	Ex 17,7	259
Ex 7,18	134	Ex 17,8–16	153, 269
Ex 8,16	134	Ex 18,1	134
Ex 10,1	134	Ex 18,7	372a
Ex 11–12	215	Ex 18,19	267
Ex 12	245a	Ex 18,19 ^{LXX}	224
Ex 12,1–28	151	Ex 19,1	152
Ex 12,2	125, 150	Ex 19,1–2	366
Ex 12,12	215	Ex 19,1–20,23	152
Ex 12,13	134	Ex 19,3–8	366
Ex 12,21–51	151	Ex 19,7–8	231, 273
Ex 12,23	215, 227	Ex 19,9–15	366
Ex 12,27	151	Ex 19,12–13	361
Ex 12,29	134	Ex 19,14–25	361
		Ex 19,16–25	366

Ex 19-31	231	Ex 28,41	307
Ex 20	125	Ex 28,43	307
Ex 20,1-17	366	Ex 28-29	268
Ex 20,2	217a	Ex 29,1	134, 307, 312a
Ex 20,18-21	361, 367	Ex 29,1-3	308a
Ex 21,1	134	Ex 29,1-37	307, 314
Ex 21,6	241a	Ex 29,4	312
Ex 22,19	215, 216, 217, 227, 239	Ex 29,4-9	308a
Ex 22,26	134	Ex 29,9	307, 308
Ex 23,12	285	Ex 29,10-14	308a
Ex 23,15	151	Ex 29,15-18	308a
Ex 23,20-22	214	Ex 29,19-28	308a
Ex 23,21	215	Ex 29,20-21	312
Ex 24	311	Ex 29,21	312
Ex 24,1	134, 310	Ex 29,22	309
Ex 24,3	231, 273	Ex 29,26	308a, 309
Ex 24,3-8	311	Ex 29,27	309
Ex 24,5	314	Ex 29,29	307, 309
Ex 24,7	225, 231, 273	Ex 29,29-35	308a
Ex 24,8 ^{lxx}	302	Ex 29,30	307
Ex 24,12	235	Ex 29,31	309
Ex 24,12-32,14	213	Ex 29,33	308
Ex 24,13	171, 269	Ex 29,34	309
Ex 24-25	195	Ex 29,35	309
Ex 25	294a	Ex 29,36-37	309a
Ex 25,1	134	Ex 29,41 ^{lxx}	314a
Ex 25,10-22	102	Ex 29,44	307
Ex 25,22	105	Ex 30,1	134
Ex 25,29	313	Ex 30,6	294a
Ex 25,39-40	299	Ex 30,7-10	313
Ex 25,40	310	Ex 30,10	149
Ex 25,40 ^{lxx}	258a	Ex 30,11	144
Ex 25-27	105	Ex 30,11-34,35	144
Ex 26,31	134	Ex 30,12	134, 226a
Ex 26,33 ^{lxx}	258a	Ex 30,12-16	226a
Ex 27,20	134	Ex 30,13	226
Ex 27,20-21	313	Ex 30,18-21	312
Ex 28,1	269a, 307, 325	Ex 30,30	307
Ex 28,1-29,37	306	Ex 31	195, 274
Ex 28,3	307	Ex 31,1	134, 144
Ex 28,4	307	Ex 31,10	307
Ex 28,9-12	313	Ex 31,12-17	170, 274
Ex 28,15-30	313	Ex 31,13	274
Ex 28,30	313	Ex 31,13-17	311
Ex 28,33-35	313	Ex 31,14	274, 285
Ex 28,36-38	313	Ex 31,15	274
		Ex 31,16-17	146

Ex 31,17	3, 145, 146, 162, 170, 251, 255, 273, 274, 288, 291, 328, 354	Ex 32,13	144, 216, 217a, 225, 265, 271, 273, 345
Ex 31,(17b)18–32,35	3, 144, 145, 147, 167, 248, 388	Ex 32,13–14	343
		Ex 32,14	134, 144, 225, 261, 268, 271, 319
Ex 31,(17b)18–34,35	195	Ex 32,15	144, 268
		Ex 32,15–16	170
Ex 31,18	3, 144, 145, 170, 288, 305, 306, 311	Ex 32,16	224, 227
		Ex 32,17	269
Ex 31,18–32,35	169	Ex 32,17–18	171
Ex 31,18–34,35	147, 170–173, 175, 182, 184, 186, 190	Ex 32,19	154a, 217a, 224, 227, 268
		Ex 32,19–20	171
Ex 32,1	170, 216, 235, 269a	Ex 32,20	175, 370
Ex 32,1 ^{LXX}	341	Ex 32,21–24	171
Ex 32,1–6	269	Ex 32,21–25	269
Ex 32,1–34,35	259	Ex 32,22–24	130a, 144a
Ex 32,2–4	170, 342	Ex 32,23	235
Ex 32,4	305	Ex 32,24 ^{LXX}	342
Ex 32,5	269a, 361	Ex 32,25–28	171
Ex 32,5–6	170	Ex 32,26	213
Ex 32,6	265, 344	Ex 32,26–28	364
Ex 32,7	144, 213, 216, 220, 223, 225, 268, 319, 366, 369	Ex 32,27–28	111a, 224, 265
		Ex 32,28	227
Ex 32,7–8	170	Ex 32,29	266, 347
Ex 32,7–10	265	Ex 32,29–30	171
Ex 32,7–14	213	Ex 32,30	213, 259
Ex 32,8	217a	Ex 32,30–32	267
Ex 32,9	259, 366	Ex 32,31	220, 259
Ex 32,9–10	170, 224	Ex 32,31–33	171, 224
Ex 32,10	215, 259, 261	Ex 32,31–34,28	213
Ex 32,11	144, 216, 227, 228a, 231, 259, 268a	Ex 32,32	259
		Ex 32,32–33	232
Ex 32,11–12	225	Ex 32,33	259
Ex 32,11–13	261, 267	Ex 32,34	145, 215, 219, 259, 265, 364
Ex 32,11–14	155, 170, 215, 224, 265	Ex 32,34–35	171
		Ex 32,35	265, 364
Ex 32,12	259	Ex 32–33	162, 164, 230
		Ex 32–34	3, 144, 155, 165, 203, 204, 211, 213, 223, 230, 251, 264, 273, 275, 288, 289, 291, 292, 326,

	328, 329, 343,	Ex 34,29-30	213
	352, 353, 355,	Ex 34,29-35	173
	356, 365	Ex 34,30	213
Ex 33,1	144, 271	Ex 34,33	226
Ex 33,1-4	215	Ex 34,35	213
Ex 33,1-6	171	Ex 35,1-3	173
Ex 33,2	219	Ex 35,2	274, 285
Ex 33,2-3	145, 265	Ex 35,4	173
Ex 33,3	214, 259	Ex 35,4-36,7	306
Ex 33,4	360	Ex 35,19	307
Ex 33,5	259	Ex 37,1	135
Ex 33,5-8	372	Ex 37,16	313
Ex 33,6	225	Ex 37-39	105
Ex 33,7	372a, 385	Ex 38,21	135, 307
Ex 33,7-11	171, 234, 371, 385	Ex 39,1	135
Ex 33,9	259	Ex 39,1-31	306
Ex 33,11	268, 269	Ex 39,41	307
Ex 33,12	144, 227	Ex 40,12	312
Ex 33,12-17	171, 267	Ex 40,13	307
Ex 33,13	227	Ex 40,15	307
Ex 33,14	266, 274	Ex 40,17	263
Ex 33,16	227		
Ex 33,17	214, 220	<i>Leviticus</i>	125
Ex 33,17 ^{lxx}	227	Lev 1,1	135
Ex 33,18-23	172	Lev 1,2	323
Ex 33-34	169, 230	Lev 1,3	312a
Ex 34	126, 164	Lev 1,10	312a
Ex 34,1	144, 310, 319	Lev 2 ^{lxx}	314a
Ex 34,1-4	172	Lev 3,1	135, 312a
Ex 34,1-10	155, 156	Lev 3,6	312a
Ex 34,1-19	156	Lev 4	314
Ex 34,5-10	172	Lev 4,1	135
Ex 34,6	231	Lev 4,1-21	313
Ex 34,6-7	261, 364	Lev 4,3	312a
Ex 34,7	231, 276, 278	Lev 4,3 ^{lxx}	307
Ex 34,9	259	Lev 4,5	309
Ex 34,9 ^{lxx}	227	Lev 4,23	312a
Ex 34,9-10	364	Lev 4,28	312a
Ex 34,11	219	Lev 4,32	312a
Ex 34,11-17	172	Lev 5,1	135
Ex 34,12-17	370	Lev 5,15	312a
Ex 34,18-26	172	Lev 5,18	312a
Ex 34,22-23	151	Lev 5,25	312a
Ex 34,25	151	Lev 6,1	135
Ex 34,27	135, 144	Lev 6,12	135
Ex 34,27-28	172, 311	Lev 6,12-15	313
Ex 34,29	213	Lev 6,13	315

Lev 7,35	307	Lev 16,11–14	315
Lev 7,37	309	Lev 16,12	314
Lev 8	307, 314	Lev 16,12 ^{LXX}	258a
Lev 8,1	135, 221, 269	Lev 16,13	315
Lev 8,1–5	308a	Lev 16,14	315
Lev 8,6	312	Lev 16,15	315
Lev 8,6–13	308a	Lev 16,15 ^{LXX}	258a
Lev 8,8	313	Lev 16,16	149, 313, 315
Lev 8,12	312	Lev 16,17	315
Lev 8,14	308a	Lev 16,18–19	313, 315
Lev 8,14–17	308a	Lev 16,19	149
Lev 8,15	308a	Lev 16,21	149
Lev 8,18	308a	Lev 16,21–22	315
Lev 8,18–21	308a	Lev 16,24	312, 315
Lev 8,22	309	Lev 16,27	315, 371
Lev 8,22–30	308a	Lev 16,29–31	149
Lev 8,23–24	312	Lev 16,30	149, 315
Lev 8,26	309	Lev 16,32	307, 308
Lev 8,28	308a, 309	Lev 16,33	313, 315
Lev 8,29	308a, 309	Lev 16,34	314, 315
Lev 8,30	312	Lev 17,1	135
Lev 8,31	309	Lev 17,5 ^{LXX}	314a
Lev 8,31–32	308a	Lev 18	150
Lev 8,33	309	Lev 18,1	135
Lev 8–9	268, 306	Lev 19,1	135
Lev 9	309, 313, 314	Lev 19,1–18	150
Lev 9,1	135, 325	Lev 21,1	135
Lev 9,2–3	312a	Lev 21,1–23	312
Lev 9,4	325	Lev 21,10	307, 309
Lev 12,1	135	Lev 22,1	135
Lev 12–15	149	Lev 22,18–20	312a
Lev 13,29	135	Lev 22,21–25	312a
Lev 14,1	135	Lev 22,26	151
Lev 14,10	312a	Lev 22,26–23,44	152
Lev 15,1	135	Lev 23,6	151
Lev 16	149, 150, 314, 324a	Lev 23,12	312a
Lev 16,1	135	Lev 23,15–16	151
Lev 16,2	314	Lev 23,18	312a
Lev 16,2 ^{LXX}	258a	Lev 23,23–25	150
Lev 16,3	315	Lev 23,24	151
Lev 16,4	312, 315	Lev 23,26–32	149
Lev 16,5	315	Lev 23,33–43	152
Lev 16,6	149, 315	Lev 23,42–43	152
Lev 16,6–14	312	Lev 24,1	135
Lev 16,7–10	313, 315	Lev 24,1–4	313
Lev 16,11	149, 315	Lev 24,5–9	313
		Lev 25,1	135

Lev 25,9-10	149	Num 4,21	135
Lev 25,39	135	Num 5,11	135
Lev 25,55	241a	Num 5,11-31	370
Lev 26	155, 157, 163, 169, 173-174, 182, 184, 186, 195, 219	Num 6,1	135
Lev 26,1-2	173	Num 6,14	312a
Lev 26,3	135	Num 6,22	135
Lev 26,3-5	173	Num 6,24-27	130a
Lev 26,6-8	173	Num 7,1-8,4	153
Lev 26,9-10	173	Num 8,1	135
Lev 26,11-13	173	Num 8,1-3	313
Lev 26,13	266	Num 8,14-19	213
Lev 26,14-15	273	Num 8-36	196a
Lev 26,14-16	173	Num 9,22	135
Lev 26,17-19	173	Num 10,11	263
Lev 26,18	360, 365	Num 10,33	263, 266
Lev 26,20	173	Num 11,1	135, 260
Lev 26,21	360	Num 11,1-3	260
Lev 26,21-22	173	Num 11,1-35	260
Lev 26,23-24	365	Num 11,2	267
Lev 26,23-26	174	Num 11,4	264
Lev 26,24	360	Num 11,10	260
Lev 26,27-28	365	Num 11,10-15	268
Lev 26,27-33	174	Num 11,16-25,19	265
Lev 26,28	360	Num 11,20	260, 264
Lev 26,34-39	174	Num 11,28	269
Lev 26,40-45	174	Num 11,33-35	260
Lev 26,42	344, 347	Num 12	268, 269
Lev 26,46	174	Num 12,1	135
Lev 27	303	Num 12,3	225, 268
Lev 27,31	304	Num 12,6-8	279
Lev 31,33-36	309a	Num 12,7	254, 279
<i>Numeri</i>	125, 133	Num 12,15	264
Num 1,1	135	Num 13,1	135
Num 1-7	196a	Num 13,1-20	260
Num 2,14	135	Num 13,2	264, 266
Num 3,3	307, 309	Num 13,8	269
Num 3,4	307	Num 13,16	269
Num 3,10	307	Num 13,21-33	260
Num 3,12	213	Num 13,23	266
Num 3,14	135	Num 13,25	264
Num 3-4	312a	Num 13-14	4, 55, 81, 142, 162, 195, 249, 251, 260, 264, 265, 266, 273, 287a, 288, 291, 328, 354, 365, 388
Num 4,7	313		
Num 4,17	135		

Num 14	229a	Num 17,16–26	269
Num 14,1	135, 263a	Num 17,16–28	305
Num 14,1–4	260	Num 17,20	262
Num 14,2	260	Num 17,25	262
Num 14,3–4	282	Num 18	303
Num 14,4	260	Num 18,1	307
Num 14,5	267	Num 18,7	307
Num 14,5–10	260	Num 18,21–24	304
Num 14,6–9	269	Num 18,25	136
Num 14,10	268	Num 18,25–28	304
Num 14,11	260	Num 18,28	305
Num 14,11–12	265	Num 19	313
Num 14,11–38	262	Num 19,2	312a
Num 14,12	261	Num 19,7	312
Num 14,13–19	267	Num 20,1–13	262
Num 14,13–20	265	Num 20,6	267
Num 14,18	261, 276, 278, 364	Num 20,12	262, 268, 269
Num 14,19	260	Num 20,13 ^{lxx}	263
Num 14,19–20	364	Num 20,14	136
Num 14,20–38	270, 274	Num 21,4–9	263
Num 14,21–35	265, 364	Num 21,7	263, 267
Num 14,22	260, 264	Num 22,2	136
Num 14,27	260	Num 23,2	136
Num 14,29	156, 260	Num 25,1–18	263, 265a
Num 14,29–32	263	Num 25,3	263
Num 14,30	269	Num 25,10	136
Num 14,30–35	156	Num 25,11	263
Num 14,33	369	Num 25,13	307
Num 14,34	260	Num 26,52	136
Num 14,36	260	Num 26,59	211
Num 14,36–37	265	Num 27,8	282
Num 14,36–38	365	Num 27,12–14	268
Num 14,40	260	Num 27,12–23	269
Num 15,1	135	Num 27,18	275
Num 16	307	Num 27,18–23	269
Num 16,1	135	Num 28,1	136
Num 16,1–17,28	262	Num 28,3	312a
Num 16,3	279	Num 28,9–11	312a
Num 16,4	267	Num 28,12–16	152
Num 16,10	307	Num 28,16(19)–25	151
Num 16,11	262	Num 28,19	312a
Num 16,15	268	Num 28,19–25	151
Num 16,22–24	267	Num 28,26	151
Num 17,6	262	Num 28,26–31	152
Num 17,11–12	267	Num 28,31	312a
Num 17,16	136	Num 28–29	312a
		Num 29,1–6	150

Num 29,2	312a		184, 186, 219,
Num 29,7-11	149, 150		236
Num 29,8	312a	Dtn 4,28	241
Num 29,11	149	Dtn 4,29-35	174
Num 29,12-38	152	Dtn 4,30	233, 236, 365
Num 29,13	312a	Dtn 4,32-38 ^{LXX}	222
Num 29,17-20	312a	Dtn 4,34	219
Num 29,23	312a	Dtn 4,36-38	175
Num 29,26	312a	Dtn 4,39-40	175
Num 29,29	312a	Dtn 5,1	136
Num 29,32	312a	Dtn 5,14	285
Num 29,35-30,1	153	Dtn 5,15	285
Num 29,36	312a	Dtn 5,22-33	361, 367
Num 30,1	136	Dtn 5,28-31	368
Num 32,1	136	Dtn 6,2	275
Num 32,10-14	260	Dtn 6,4	117, 136
Num 33,1	136	Dtn 6,8	285
Num 33,38	156	Dtn 6,9	285
Num 34,1	136	Dtn 6,16	259
Num 34,17	269	Dtn 7,1	219
Num 35,9	136	Dtn 7,3-4	279
Num 35,25	307	Dtn 7,19 ^{LXX}	222
Num 35,28	307	Dtn 8,1	136
Num 35,32	307	Dtn 8,5	360
Num 36,6-7	282	Dtn 9	275
		Dtn 9,1	136, 217a, 275
<i>Deuteronomium</i>	125, 282	Dtn 9,1-6	175, 272
Dtn 1,1	136	Dtn 9,1-29	215
Dtn 1,10	271	Dtn 9,3	162, 362
Dtn 1,19-46	260	Dtn 9,7	259
Dtn 1,26	260	Dtn 9,7-8	175
Dtn 1,37	268	Dtn 9,7-10,5	169, 175-176, 183,
Dtn 1,38	269		185, 187, 190
Dtn 2,1	136	Dtn 9,8-21	259
Dtn 3,23	136	Dtn 9,9-11	170
Dtn 3,26-27	268	Dtn 9,12	170, 225
Dtn 4	195	Dtn 9,13-14	170
Dtn 4,1	136	Dtn 9,15	170, 175
Dtn 4,11-12	361, 367	Dtn 9,16-17	171
Dtn 4,21-22	268	Dtn 9,16-19	216
Dtn 4,23-24	174	Dtn 9,18	171, 267
Dtn 4,24	162, 174	Dtn 9,19	146, 162, 175,
Dtn 4,24 ^{LXX}	362		216, 344
Dtn 4,25-28	174	Dtn 9,19 ^{LXX}	356, 361, 373
Dtn 4,25-31	272	Dtn 9,19-20	175
Dtn 4,25-40	155, 162, 169,	Dtn 9,20	269
	174-175, 182,	Dtn 9,21	175

Dtn 9,22	259, 260	Dtn 21,15-17	281
Dtn 9,22-24	175	Dtn 21,18-21	111a
Dtn 9,23	259, 260	Dtn 26,1	136
Dtn 9,24	259	Dtn 26,8 ^{LXX}	222
Dtn 9,25-26	172	Dtn 28	155, 169, 176, 183, 185, 187, 195, 219
Dtn 9,25-29	259, 267		
Dtn 9,26	268	Dtn 28,1-14	176
Dtn 9,27-29	170, 344	Dtn 28,15-68	176
Dtn 9,29	268	Dtn 28,69	176, 310
Dtn 9-10	195	Dtn 28,69-29,28	311
Dtn 10,1	136	Dtn 29	55
Dtn 10,1-5	172, 175, 311	Dtn 29,1-8	176
Dtn 10,2	154a	Dtn 29,9	136
Dtn 10,6	307	Dtn 29,17 ^{LXX}	369a
Dtn 10,6-13	176	Dtn 31	195
Dtn 10,6-11,32	176	Dtn 31,1	136
Dtn 10,8-9	213, 305	Dtn 31,2	268
Dtn 10,21	266	Dtn 31,3	269
Dtn 10,22	271	Dtn 31,6	371
Dtn 11,3-4	176	Dtn 31,6 ^{LXX}	362
Dtn 11,8-32	176	Dtn 31,7	269
Dtn 11,18	285	Dtn 31,8	371
Dtn 11,20	285	Dtn 31,9-13	124a, 128, 129, 152
Dtn 11,26	136		
Dtn 11,29	275	Dtn 31,14	136, 269
Dtn 12,9-10	266	Dtn 31,23	269
Dtn 12,20	136	Dtn 31,24-26	311
Dtn 14,22-26	304	Dtn 31,26	311
Dtn 14,22-29	303	Dtn 32	39a, 195
Dtn 14,24-25	304	Dtn 32,1	136
Dtn 14,27	304	Dtn 32,1-43	218, 373
Dtn 15,7	136	Dtn 32,15	375
Dtn 16,1-8	151	Dtn 32,21-43	341
Dtn 16,9-10	151	Dtn 32,35 ^{LXX}	337, 341
Dtn 16,9-12	152	Dtn 32,36 ^{LXX}	337, 341
Dtn 16,13-16	152	Dtn 32,43	234
Dtn 16,16	151	Dtn 32,43 ^{LXX}	207
Dtn 17,2-7	341	Dtn 32,52	268
Dtn 17,6	341	Dtn 33,1	136
Dtn 17,6 ^{LXX}	337	Dtn 33,1-34,12	152
Dtn 17,14	136	Dtn 33,4	361
Dtn 17,24	136	Dtn 33,26	375
Dtn 18,1	136	Dtn 34,1	136
Dtn 18,15	212a	Dtn 34,4	268
Dtn 18,18-19	212a	Dtn 34,9	269
Dtn 20,10	136	Dtn 34,10	211, 268
Dtn 21,10	136		

Josua

Jos 1,1–18	136, 153
Jos 1,8	271
Jos 2,1	135
Jos 3,10	219
Jos 5,2–6,1	151
Jos 14,6	134
Jos 17,4	136
Jos 18,7	305
Jos 20,1	136
Jos 21,41	136
Jos 24	311
Jos 24,1	136
Jos 24,3–18	133
Jos 24,11	219
Jos 24,29	269

Richter

Ri 2,7	136
Ri 5	39a
Ri 11	136
Ri 13,2	134, 135
Ri 13,2–25	135
Ri 18,7	135
Ri 19,20	133

1 Samuel

1 Sam 1,1–2,10	150
1 Sam 1,11	134
1 Sam 2,10	212a
1 Sam 2,21–28	133
1 Sam 4,4	105
1 Sam 6,6	134
1 Sam 6,10	135
1 Sam 8,1	136
1 Sam 10,24	136
1 Sam 11	135

2 Samuel

2 Sam 5,17–6,1	133
2 Sam 6,2	105
2 Sam 7,1–16	218
2 Sam 7,14	218
2 Sam 7,14 ^{1xx}	207, 212a
2 Sam 11,2–27	130a
2 Sam 13	130a
2 Sam 22	38a

2 Sam 22,1–51	151
2 Sam 22,3	210
2 Sam 22,10–51	134, 144
2 Sam 22,10–33(51)	144

1 Könige

1 Kön 1,1	133
1 Kön 2,1	134
1 Kön 2,35 ^{1xx}	307a
1 Kön 3,15	134
1 Kön 7,13	135
1 Kön 7,40–50	153
1 Kön 8,8–22	135
1 Kön 8,56–58	135
1 Kön 10,9	133
1 Kön 10,39	136
1 Kön 13,14	134
1 Kön 14,25–26	342
1 Kön 18,1(20)–39	144
1 Kön 18,27–39	135, 143, 144
1 Kön 19,10–14	127

2 Könige

2 Kön 4	133
2 Kön 5	135
2 Kön 7,8	135
2 Kön 8,30	136
2 Kön 12,5	134
2 Kön 12,11	307
2 Kön 13,23	136
2 Kön 20,8	134
2 Kön 22,4	307
2 Kön 23,4	307
2 Kön 25,1–2	154a
2 Kön 25,8–9	154a
2 Kön 25,25	154a

1 Chronik

1 Chr 5,29	211
1 Chr 17,1–14	218
1 Chr 17,13	207, 212a
1 Chr 22,7–10	218
1 Chr 22,10	207, 212a
1 Chr 23,12–14	211
1 Chr 23,13	325
1 Chr 28,2–7	218

1 Chr 28,6	207, 212a	Ps 8	195
		Ps 8,4–10	229
2 Chronik		Ps 8,5	209
2 Chr 7,8–9	152	Ps 8,5–6	229
2 Chr 8,13	152	Ps 8,5–6 ^{LXX}	209
2 Chr 19,11	307a	Ps 8,6	209, 210, 225a
		Ps 8,7	209, 229
<i>Esra</i>		Ps 8,7 ^{LXX}	209
Esra 3,4	152	Ps 11,5	140, 141
		Ps 16,10	123a
<i>Nehemia</i>		Ps 18	144
Neh 3,1	307	Ps 21,23 ^{LXX}	210
Neh 3,20	307	Ps 22,23	210
Neh 8	129	Ps 39,7 ^{LXX}	293, 301, 302, 330, 355
Neh 8,1–8	103a, 113, 123		
Neh 8,8	103a, 114a, 129a	Ps 39,7–9 ^{LXX}	302
Neh 8,18	152	Ps 39,8–9	302
Neh 9,13	213	Ps 39,9 ^{LXX}	302
Neh 9,18	315	Ps 40	195
Neh 13,28	307	Ps 44,7–8 ^{LXX}	207
		Ps 45	195, 218, 221a
<i>Ester</i>		Ps 45,4–8	220
Est 4,16	154a	Ps 45,7–8	207, 220
Est 6,14	220	Ps 45,8	202, 221
Est 9,7–9	39a	Ps 69,13	139a
Est 9,20–28	153	Ps 71,20	220
1 Makkabäer		Ps 72,17	214a, 229, 368
1 Makk 4,36–59	153	Ps 75,8	226
		Ps 78	265
2 Makkabäer		Ps 89,23	228
2 Makk 2,7	94	Ps 89,24	228
2 Makk 2,13	113a, 131	Ps 89,26	228, 229
2 Makk 6–7	241	Ps 94,8 ^{LXX}	259
2 Makk 15,9	113a, 131	Ps 95	3, 195, 388
		Ps 95,7–8	223
<i>Ijob</i>		Ps 95,7–11	55, 142, 162, 259, 260
Ijob 36,11–12	265		
Ijob 38,6	108a	Ps 95,7–11 ^{LXX}	81, 250, 251, 254, 255, 256, 258, 266, 273, 291, 328, 354
<i>Psalmen</i>	34a, 102a, 138, 145		
Ps 1–118	34a, 196a	Ps 95,8 ^{MT}	259
Ps 2	195, 218	Ps 95,9 ^{LXX}	255
Ps 2,7	123a, 213, 218	Ps 95,11 ^{LXX}	256
Ps 2,7 ^{LXX}	207, 257	Ps 96,7 ^{LXX}	207
Ps 7,2	217a	Ps 97	218
Ps 7,7	345	Ps 97,7	207

Ps 97,7–10	207a	Sir 44–50	350a
Ps 99,6	325		
Ps 101,26–28 ^{LXX}	208	<i>Jesaja</i>	131, 132
Ps 102	195, 218	Jes 1,1–17	133
Ps 102,26–28	208	Jes 1,1–27	164a
Ps 103,4 ^{LXX}	207	Jes 1,5	277
Ps 104	218	Jes 6	134
Ps 104,4	207	Jes 8	195
Ps 106	265	Jes 8,17	210
Ps 106,12	373	Jes 8,18	210
Ps 106,23	213, 217a, 228a, 267, 345	Jes 11,2–9	134
		Jes 12,2	210
Ps 106,26–27	263a	Jes 12,3–14,2	133
Ps 106,31	307	Jes 17,14–18,7	133
Ps 106,32–33	262, 268	Jes 19	134
Ps 109,1 ^{LXX}	208	Jes 21,11	134
Ps 109,4 ^{LXX}	292, 298, 301, 329, 355	Jes 24,2	135
		Jes 25,8	228
Ps 110	34, 166a, 195, 218	Jes 27,6	134
Ps 110,1	208, 213a	Jes 28,16	108a
Ps 110,4	257, 289, 305a, 306, 307, 309	Jes 29,8	134
		Jes 30,8–15	133
Ps 117,6 ^{LXX}	362	Jes 33,7–22	133
Ps 119–150	34a,196a	Jes 33,17–34,12	133
Ps 126,2	277	Jes 33,20–34,8	135
Ps 127,1	271	Jes 34,4	208
Ps 132,14	280	Jes 34,11	134
Ps 144,3	209	Jes 35,3	360
Ps 148	105	Jes 37,31–37	134
		Jes 40,1–26	164a
<i>Spruchwörter</i>		Jes 40,2	277
Spr 3	195	Jes 40,11	134
Spr 3,11–12	146	Jes 40–66	132
Spr 3,11–12 ^{LXX}	360	Jes 41,2–14	133
Spr 4,2	271	Jes 42,5	133
Spr 4,26	360	Jes 42,7–21	133
Spr 18,16	306	Jes 43,1–7	134
		Jes 43,2	134
<i>Hoheslied</i>	151	Jes 43,7–21	134
Hld 8,1	227a	Jes 43,9	135
		Jes 43,21	135
<i>Weisheit</i>		Jes 45,24	134
Weish 7,22–27	241a	Jes 46,3	134
		Jes 46,3–6	133
<i>Sirach</i>		Jes 49,3	134
Sir Vorrede	113a, 131	Jes 49,9–13	133
Sir 24,9	241a	Jes 49,10	134

Jes 49,14-51,3	164a	Jer 2,4-28	164a
Jes 50,10-52,11	134	Jer 3,1-4	164a
Jes 51,12-52,12	164a	Jer 4,1-2	164a
Jes 52,3-9	134	Jer 4,2	136
Jes 54,1-10	136, 164a	Jer 4,6	134
Jes 54,9	221	Jer 4,23	220
Jes 54,9-10	133	Jer 7,1-8,12	179
Jes 54,11-55,5	164a	Jer 7,21	135
Jes 54,11-55,6	136	Jer 7,34	274
Jes 55,1-5	178	Jer 8,13	179
Jes 55,3	123a	Jer 8,13-9,23	155, 169, 179, 188, 219
Jes 55,6-11	178	Jer 8,14-20	179
Jes 55,6-56,8	156, 169, 178-179, 188	Jer 8,21-23	179
Jes 55,6-58,8	136	Jer 8-9	195
Jes 55,12	134	Jer 9,1-8	179
Jes 55,12-13	178	Jer 9,9-10	179
Jes 55-56	195	Jer 9,11	270
Jes 56,1-6	146	Jer 9,11-15	179
Jes 56,1-7	179	Jer 9,12	270
Jes 56,8	179	Jer 9,16-17	366a
Jes 57,(14)15-58,14	150	Jer 9,16-23	179
Jes 58,23	134	Jer 9,22-24	136
Jes 60	164a	Jer 10,1-16	179
Jes 60,1-22	136	Jer 10,19	365a
Jes 60,15	133	Jer 12,15	136
Jes 60,17-61,9	134	Jer 16,11	271
Jes 61,1-2	131, 136	Jer 16,19	135
Jes 61,6	134	Jer 17,14	266
Jes 61,6-10	134	Jer 17,22	274
Jes 61,9-10	133	Jer 17,24	274
Jes 61,10-63,9	164a	Jer 17,25	274
Jes 62,2	214, 229, 368	Jer 17,27	274
Jes 63,10-11	133	Jer 21,19	135
Jes 63,11	276, 278, 373	Jer 23,9	136
Jes 64,1	133	Jer 29,8	136
Jes 65,17	214a, 228, 368	Jer 30,4	136
Jes 65,23-66,8	133	Jer 30,10-16	134
Jes 66	134	Jer 30,18	135
Jes 66,7	135	Jer 31	142
<i>Jeremia</i>	142, 157	Jer 31,2-20	142a, 150
Jer 1,1	366a	Jer 31,13	368
Jer 1,1-2,3	164a	Jer 31,18	365
Jer 2	136	Jer 31,31	143
Jer 2,1	136	Jer 31,31-32	180
Jer 2,4	265	Jer 31,31-34	3, 5, 81, 83, 84, 118, 142, 143,

	147, 167, 290,	Klgl 4,1-10	177
	299, 309, 316,	Klgl 4,11-13	178
	387, 388	Klgl 4,14-15	178
Jer 31,31-34 ^{LXX}	292, 329, 355	Klgl 4,16-18	178
Jer 31,(31)32-39	144	Klgl 4,19-22	178
Jer 31,31-40	143, 169, 180,	Klgl 5,1-18	178
	188, 195	Klgl 5,19-21	178
Jer 31,32-36	143, 145		
Jer 31,32-39	143, 145	<i>Ezechiel</i>	
Jer 31,33-34	3, 142, 180	Ez 1	132a
Jer 31,33-34 ^{LXX}	302	Ez 1,1-28	152
Jer 31,33-40	135, 143	Ez 3,12	152
Jer 31,35-37	180	Ez 5,5	107
Jer 31,38-40	180, 266	Ez 11,16	95
Jer 32,16	136	Ez 12,20	135
Jer 32,37-41	143, 145	Ez 16	132a
Jer 34,1	134	Ez 16,1	134
Jer 34,15	266	Ez 16,10-19	134
Jer 36,6	135	Ez 17,22	136
Jer 38,8	134	Ez 18,4-17	135
Jer 39,2	154a	Ez 20	134
Jer 41,1-2	154a	Ez 20,41	135
Jer 42,12-17	134	Ez 22,1	135
Jer 43,12-14	134	Ez 24,1-2	154a
Jer 46,13-28	134	Ez 28,25-29,21	134
Jer 52,4-5	154a	Ez 34	135
Jer 52,12-13	154a	Ez 36,26	214a, 229, 319, 368
<i>Klagelieder</i>	155, 157, 169,	Ez 37,10	134
	177-178, 183,	Ez 43,10	134
	185, 187, 195,	Ez 43,27	135
	196	Ez 44,1	135
Klgl 1,1-7	177	Ez 44,11	135
Klgl 1,8-10	177	Ez 44,15	136
Klgl 1,11	177	Ez 44,25	135
Klgl 1,12-18	177	Ez 44,29	136
Klgl 1,19-22	177	Ez 45,1	136
Klgl 2,1	236	Ez 45,12	136
Klgl 2,1-5	177		
Klgl 2,6-7	177	<i>Daniel</i>	
Klgl 2,8-9	177	Dan 7,18	362
Klgl 2,10-13	177	Dan 9,7	305
Klgl 2,14	177	Dan 12,1	247
Klgl 2,15-17	177		
Klgl 2,18-22	177	<i>Hosea</i>	370
Klgl 2,20	318	Hos 2,1	135
Klgl 3,1-66	177	Hos 3,5	233

Hos 4,14	135	Hab 2	195
Hos 5,15	312	Hab 2,3 ^{LXX}	337
Hos 7,13	365a	Hab 2,3-4	338
Hos 8,3	271	Hab 2,3-4 ^{LXX}	330, 345, 356
Hos 10,8	258a	Hab 2,4 ^{LXX}	337
Hos 12,13	133	Hab 3,1-5	133
Hos 14,7	134		
<i>Joel</i>		<i>Zefanja</i>	
Joel 3,3	134	Zef 3,9-19	133
<i>Amos</i>		<i>Haggai</i>	
Am 1,3-15	134	Hag 2	195
Am 2,6	134	Hag 2,6(.21)	147
Am 2,9	136	Hag 2,6 ^{LXX}	356, 362, 368, 373
Am 5,1	366a		
Am 9,7	135	<i>Sacharja</i>	3, 154
Am 9,15	275	Sach 2,9	376
<i>Obadja</i>		Sach 2,14-4,7	153
Obd 1,1	134	Sach 4,14	135
<i>Micha</i>		Sach 5,3-6,19	135
Mi 1,1	133	Sach 7,2-3	154a
Mi 2,12	134	Sach 7,3	153
Mi 5,6	136	Sach 7,5	153
Mi 5,7-13	133	Sach 7,12	277
Mi 6,3-7,20	134	Sach 8,2-18	154a
Mi 6,9-7,8	135	Sach 8,19	153
Mi 7,18-20	136, 150	Sach 14,1	134
<i>Nahum</i>		Sach 14,1-21	152
Nah 1,12-2,5	134	Sach 14,16-19	152
<i>Habakuk</i>		<i>Maleachi</i>	
Hab 1,5	123a	Mal 1,11-2,7	134
		Mal 2,5	136
		Mal 3,9	135
		Mal 3,22-24	212

Neues Testament

<i>Matthäus</i>		Mt 22,44	208a
Mt 4,23	115a	Mt 26,2	151
Mt 6,19-21	337	Mt 26,55	87a
Mt 9,13	302		
Mt 9,35	115a	<i>Markus</i>	
Mt 13,54	115a	Mk 1,21	115a
Mt 21,23	87a	Mk 1,39	115a

Mk 5,22 119
 Mk 5,35 119
 Mk 5,38 119
 Mk 6,2 115a
 Mk 12,26 127
 Mk 12,35 87a
 Mk 12,36 208a
 Mk 14,49 87a

Lukas

Lk 2,41 151
 Lk 4,15 115a
 Lk 4,16 112a
 Lk 4,16–17 131
 Lk 4,16–21 138
 Lk 4,16–22 114
 Lk 4,16–30 2, 123
 Lk 4,17 131
 Lk 4,18–19 132, 142
 Lk 4,18–27 131
 Lk 4,31 115a
 Lk 4,44 115a
 Lk 6,6 115a
 Lk 8,49 119
 Lk 10,20 361
 Lk 13,10 115a
 Lk 13,11–13 103a
 Lk 13,14 119
 Lk 19,47 87a
 Lk 20,1 87a
 Lk 20,42 208a
 Lk 21,36 223a
 Lk 21,37 87a
 Lk 22,1 151

Johannes

Joh 1,1 207a
 Joh 1,3 212
 Joh 2,13 151
 Joh 2,23 151
 Joh 6,26–59 123
 Joh 6,59 115a
 Joh 7,14 87a
 Joh 7,28 87a
 Joh 8,2 87a
 Joh 8,20 87a
 Joh 8,33 241a

Joh 18,20 87a, 115a
 Joh 20,28 207a

Apostelgeschichte

Apg 2,5 379a
 Apg 2,34 208a
 Apg 3,22–23 212a
 Apg 5,21 87a
 Apg 5,25 87a
 Apg 5,42 87a
 Apg 6,9 98, 379a
 Apg 7,21 339
 Apg 7,36 219, 222
 Apg 7,37 211, 212
 Apg 7,38 217, 256
 Apg 7,39–43 259
 Apg 7,44–50 299
 Apg 7,51 276
 Apg 7,51–53 340
 Apg 7,53 217
 Apg 9,20 115a
 Apg 10,1 378
 Apg 12,4 151
 Apg 13 138
 Apg 13,13–41 2, 123
 Apg 13,13–52 115a
 Apg 13,14–15 131
 Apg 13,15 114, 119
 Apg 13,15–16 138
 Apg 13,27 114, 131
 Apg 13,33 123a, 207, 218
 Apg 13,34 123a
 Apg 13,35 123a
 Apg 13,41 123a
 Apg 15,21 129
 Apg 17,2 112a
 Apg 17,2–3 123
 Apg 18,2 378
 Apg 18,4 112a
 Apg 18,8 119
 Apg 18,17 119
 Apg 19,8 115a
 Apg 27,1 378
 Apg 27,6 378
 Apg 28,17 119
 Apg 28,20 119

<i>Römer</i>			206a, 207, 212,
Röm 2,3	223a		252, 292, 329,
Röm 9,5	207a		354, 360, 364
Röm 11,2	127	Hebr 1,1–14	20, 38, 69
Röm 11,17–21	90a	Hebr 1,1–2,4	67, 68, 69
Röm 12,13	362	Hebr 1,1–2,18	16, 26, 41, 52,
			68, 69, 81, 83,
<i>1 Korinther</i>			145, 167, 203–
1 Kor 15,25	208a		249, 251, 291,
			328, 353
<i>Galater</i>		Hebr 1,1–4,13	18, 27, 41, 42, 67,
Gal 3,19	218		68
		Hebr 1,1–4,16	17, 18, 67, 68
<i>Epheser</i>		Hebr 1,1–5,10	67
Eph 5,5	362, 370	Hebr 1,1–5,12	38, 67
		Hebr 1,1–6,20	28, 67, 142, 144,
			145, 146
<i>Philipper</i>			14, 61, 67
Phil 1,1	378	Hebr 1,1–10,18	67
Phil 3,20	361	Hebr 1,1–10,31	67
		Hebr 1,1–10,39	67
<i>Kolosser</i>		Hebr 1,1–12,29	67
Kol 2,18	246, 248	Hebr 1,2	125, 203a, 204a,
			205, 206, 207,
<i>1 Thessalonicher</i>			212, 213, 214,
1 Thess 5,3	223a		227, 229, 232,
			233, 236, 237,
<i>2 Thessalonicher</i>			272, 284, 310,
2 Thess 2,1	94		359, 375
		Hebr 1,2–4	27, 203a, 206
<i>Titus</i>		Hebr 1,3	163a, 190, 203a,
Tit 1,16	373		204a, 205,
Tit 2,13	207a		206, 207, 211,
			212, 213, 229,
<i>Philemon</i>			232, 310, 359,
Phlm 1	378		363
		Hebr 1,3–4	204a
<i>Hebräer</i>		Hebr 1,4	23a, 30, 189, 190,
Hebr 1	203, 213a, 230,		203a, 205,
	316		206, 207, 214,
Hebr 1,1	125, 165, 203a,		215, 220
	205, 211, 237,	Hebr 1,4–14	247
	359	Hebr 1,5	4, 23a, 165, 203a,
Hebr 1,1–2	203a, 206, 239		205, 206, 207,
Hebr 1,1–4	14, 23, 25, 26, 30,		212a, 213, 218,
	34, 35, 41, 44,		232, 239, 257,
	49, 69, 70, 82,		274, 317, 358,
	84, 204, 205,		359, 375

Hebr 1,5–6	203a	Hebr 2,1	125, 204a, 208,
Hebr 1,5–14	26, 48, 49, 81,		222, 233, 237,
	203, 204,		361
	206, 207, 208,	Hebr 2,1–4	15, 20, 25, 26, 49,
	209, 218, 232,		81, 83, 203,
	233, 251, 291,		204, 206, 207,
	328, 353, 358,		208, 209, 222,
	362		244, 246, 251,
Hebr 1,5–2,8	14		291, 328, 353,
Hebr 1,5–2,18	23, 25, 30, 34, 35,		354, 358, 361
	43, 68, 69	Hebr 2,1–18	38, 69
Hebr 1,5–4,13	68	Hebr 2,2	124, 204a, 205,
Hebr 1,5–7,28	68		206, 208, 209,
Hebr 1,6	125, 205, 207,		233, 239, 331a,
	209, 213, 220,		358
	232, 234, 235,	Hebr 2,2–3	163a
	358, 359	Hebr 2,3	125, 204a, 205,
Hebr 1,6–14	165		206, 208, 209,
Hebr 1,7	125, 204a, 205,		210, 222, 223,
	207, 239, 337,		232, 237, 358,
	358, 362, 375		361
Hebr 1,8	205, 220, 232,	Hebr 2,3–4	204a
	236, 358, 382	Hebr 2,4	14, 15, 190, 205,
Hebr 1,8–9	204a, 207, 220,		209, 222, 276,
	221		358
Hebr 1,9	163a, 202, 205,	Hebr 2,5	205, 209, 229,
	220, 221, 358		235, 358
Hebr 1,10	358	Hebr 2,5–6	204a
Hebr 1,10–12	204a, 208, 220	Hebr 2,5–9	49, 69, 204, 209,
Hebr 1,11	205		233, 251, 291,
Hebr 1,13	163, 189, 205,		328, 353, 354
	206, 208, 219,	Hebr 2,5–18	20, 26, 68, 81,
	220, 238, 358,		203, 204, 206,
	362, 382		208, 209, 223,
Hebr 1,13–14	204a		226, 251, 253,
Hebr 1,14	205, 208, 210,		254, 291, 328,
	222a, 233, 358		352, 354, 357,
Hebr 1–2	6, 32a, 145, 146,		360
	162, 189, 195,	Hebr 2,5–13,25	67
	204, 205,	Hebr 2,6	205, 209, 358
	211, 215, 217,	Hebr 2,6–8	209, 229
	226a, 230, 237,	Hebr 2,7	204a, 205, 209,
	246, 247, 248,		210, 225a, 358
	281, 311, 374,	Hebr 2,8	204a, 205, 209,
	389		229, 358
Hebr 1–12	34	Hebr 2,9	204a, 205, 210,
Hebr 2	203, 230, 273		227, 358

Hebr 2,9-18	14	Hebr 3,1-4,11	258
Hebr 2,10	204a, 205, 206, 210, 222a, 232, 234, 236, 237, 240, 358	Hebr 3,1-4,13	16, 41, 52, 68, 69
		Hebr 3,1-4,14	28a, 30
		Hebr 3,1-4,16	23, 26, 34, 68, 69
Hebr 2,10-18	48, 49, 204, 209, 210, 251, 291, 328, 352, 354	Hebr 3,1-5,3	15
		Hebr 3,1-5,10	16, 23, 25, 30, 68, 69
Hebr 2,10-12,27	69	Hebr 3,1-6,20	35, 68, 81, 83, 145, 167, 249- 288, 291, 328, 354
Hebr 2,11	210, 237, 339, 358		
Hebr 2,11-12	204a	Hebr 3,1-7,28	69
Hebr 2,12	94, 210, 237, 358	Hebr 3,1-12,29	44, 68, 69
Hebr 2,13	204a, 205, 210, 237, 358	Hebr 3,2	23a, 165, 250a, 252, 253, 254, 267, 275, 335
Hebr 2,14	205, 210, 227, 237, 239, 358		
Hebr 2,14-15	204a, 232, 233, 353	Hebr 3,2-6	281
		Hebr 3,3	250a, 254, 270, 275
Hebr 2,15	100, 163, 190, 210, 238, 358, 381	Hebr 3,4	250a, 254, 271, 335, 384
Hebr 2,16	202, 205, 210, 233, 237, 268, 358	Hebr 3,5	250a, 252, 253, 254, 267, 279, 335
Hebr 2,16-17	204a	Hebr 3,5-6	254
Hebr 2,17	15, 16, 23a, 30a, 163a, 190, 205, 210, 211, 224, 232, 236, 237, 253, 257, 267, 270, 306, 358	Hebr 3,6	212a, 250a, 253, 254, 266, 275, 277, 279, 280, 281, 335
		Hebr 3,7	118, 125, 223, 253, 255, 266, 276, 279
Hebr 2,17-18	30, 44	Hebr 3,7-8	250a
Hebr 2,18	23a, 163, 204, 205, 210, 259a	Hebr 3,7-11	162, 250, 251, 254, 255, 260, 266, 287, 291, 328, 354
Hebr 3,1	23a, 76, 249a, 250a, 253, 254, 275, 277, 279, 280, 306, 335	Hebr 3,7-19	49, 189, 277
		Hebr 3,7-4,11	25, 55, 81, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 291, 327, 328, 333, 354
Hebr 3,1-6	20, 25, 26, 49, 81, 83, 211, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 291, 310, 327, 328, 334, 354	Hebr 3,7-4,13	20, 21, 26, 287a
		Hebr 3,8	250a, 252, 253, 255, 259, 277, 334
Hebr 3,1-19	14		
Hebr 3,1-4,5	38		
Hebr 3,1-4,6	284		

Hebr 3,9	250a, 252, 259, 333, 334	Hebr 4,1-2	49
Hebr 3,9-10	255	Hebr 4,1-10	14
Hebr 3,10	125, 252, 253, 257a, 277, 286, 334, 376	Hebr 4,1-11	118, 190, 250, 251, 255, 266, 291, 311, 328, 354
Hebr 3,10-11	250a, 255	Hebr 4,2	252, 255, 256, 334
Hebr 3,11	253, 256, 259, 261, 274	Hebr 4,2-3	250a, 277
Hebr 3,12	19, 163, 189, 250a, 252, 253, 255, 259, 277, 286, 333, 334	Hebr 4,3	125, 162, 252, 253, 255, 256, 259, 274, 334
Hebr 3,12-19	250, 251, 254, 255, 266, 291, 328, 354	Hebr 4,3-11	49
Hebr 3,12-6,20	260	Hebr 4,4	3, 125, 145, 146, 162, 170, 189, 250a, 251, 253, 255, 273, 274, 291, 328, 334, 354, 388
Hebr 3,13	163a, 211a, 250a, 252, 253, 255, 259, 266, 277, 285, 333, 334	Hebr 4,5	162, 250a, 253, 255
Hebr 3,14	164, 212a, 253, 255, 277, 279, 280, 334	Hebr 4,6	250a, 252, 255, 333
Hebr 3,14-15	250a	Hebr 4,6-5,10	38
Hebr 3,15	118, 125, 162, 223, 252, 253, 259, 266	Hebr 4,7	118, 125, 162, 223, 252, 253, 255, 259, 274, 333, 334
Hebr 3,16	250a, 252, 255, 333, 334	Hebr 4,7-8	250a
Hebr 3,17	163a, 211a, 252, 255, 259, 261, 262, 334	Hebr 4,7-9	51a
Hebr 3,17-18	250a	Hebr 4,8	125, 253, 255, 269, 334
Hebr 3,18	252, 253, 255, 256, 259, 274, 333	Hebr 4,9	253, 255, 274, 334
Hebr 3,19	250a, 252, 255, 259, 277, 333	Hebr 4,9-10	51a, 250a
Hebr 3-4	3, 195, 229a, 249	Hebr 4,10	253, 255, 278, 334
Hebr 3-6	6, 142, 252, 273, 276, 280, 281, 284, 311, 330, 357, 389	Hebr 4,11	249a, 250a, 252, 253, 255, 276, 333, 334
Hebr 4	146	Hebr 4,11-5,10	14
Hebr 4,1	249a, 250a, 253, 255, 334	Hebr 4,12	250a, 253, 256, 333
		Hebr 4,12-13	27, 49, 81, 83, 163a, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 270, 276, 277, 286, 291, 327,

	328, 333, 337, 354	Hebr 5,1-7,28	48, 68
Hebr 4,12-6,20	266	Hebr 5,1-10,18	18, 20, 26, 67, 68, 247
Hebr 4,13	250a, 256, 333, 363	Hebr 5,1-10,39	34, 68, 69
Hebr 4,14	18a, 76, 250a, 252, 256, 286, 293, 306, 310, 332, 333	Hebr 5,2	252, 257a, 334a
Hebr 4,14-15	280	Hebr 5,3	163a, 211a, 252, 332
Hebr 4,14-16	20, 26, 27, 46a, 47a, 49, 50, 76, 81a, 270, 275, 286	Hebr 5,4	332
		Hebr 5,4-5	257
		Hebr 5,5	4, 165, 212a, 213, 218, 253, 274, 306, 317, 332
Hebr 4,14-5,10	16, 250, 252, 256, 292, 327, 329, 354	Hebr 5,5-6	250a, 257, 274
Hebr 4,14-6,12	81, 249, 250, 252, 253, 254, 256, 258, 292, 326, 329, 332, 354	Hebr 5,5-10	275, 280
Hebr 4,14-6,16	253	Hebr 5,6	125, 306
Hebr 4,14-6,20	41, 42	Hebr 5,7	163, 165, 190, 231, 239, 252, 257, 267, 275, 332
Hebr 4,14-7,28	68, 69	Hebr 5,7-8	250a, 257
Hebr 4,14-10,18	41, 52, 67, 68	Hebr 5,7-9	276
Hebr 4,14-10,31	27, 67, 68	Hebr 5,8	252, 253, 284
Hebr 4,14-10,39	67	Hebr 5,8-9	257, 275
Hebr 4,14-12,29	19, 67	Hebr 5,9	23a, 222a, 252, 278, 284, 332
Hebr 4,15	23a, 163a, 211a, 252, 256, 259a, 270, 275, 277, 306, 332, 333	Hebr 5,9-10	16, 30, 250a, 257
Hebr 4,15-16	250a, 278	Hebr 5,10	19a, 23a, 274, 275, 306, 332
Hebr 4,15-5,3	285	Hebr 5,11	118, 249a, 250a, 252, 257, 270, 278, 293a, 332
Hebr 4,15-5,10	30	Hebr 5,11-14	257
Hebr 4,16	23a, 45, 109, 165, 253, 256, 332, 333, 384	Hebr 5,11-6,2	118
Hebr 4-6	76, 273	Hebr 5,11-6,3	49
Hebr 5	249	Hebr 5,11-6,9	270
Hebr 5,1	76, 163a, 211a, 224, 252, 257, 267, 306, 332	Hebr 5,11-6,12	14, 250, 252, 256, 292, 327, 329, 354
Hebr 5,1-3	257	Hebr 5,11-6,20	16, 19a, 20, 23, 24, 25, 26, 30, 32, 38, 68, 293
Hebr 5,1-4	250a	Hebr 5,11-10,18	68
Hebr 5,1-10	20, 23, 26, 49	Hebr 5,11-10,25	69
Hebr 5,1-6,20	17, 68	Hebr 5,11-10,39	16, 23, 30, 38, 68, 69
		Hebr 5,12	121, 125, 257, 278, 332, 333, 334a

Hebr 5,12–14	250a		256, 258, 286,
Hebr 5,13	332		292, 296, 297,
Hebr 5,13–14	257		326, 329, 331,
Hebr 5,13–10,39	67		354
Hebr 5,14	278, 332	Hebr 6,14	125
Hebr 5–6	195	Hebr 6,15	253, 332
Hebr 6	249	Hebr 6,16	118, 251a, 253,
Hebr 6,1	163, 212a, 252,		332
	278, 332	Hebr 6,16–18	336
Hebr 6,1–2	118a, 257a	Hebr 6,17	251a, 253, 258,
Hebr 6,1–3	250a, 257		277, 278, 317,
Hebr 6,2	118, 269, 332, 333		332
Hebr 6,3	278, 332	Hebr 6,17–20	109
Hebr 6,4	276, 332, 333	Hebr 6,18	253, 332
Hebr 6,4–6	250a, 257	Hebr 6,18–20	251a, 258
Hebr 6,4–8	49, 82a, 278,	Hebr 6,19	258a, 314, 332
	286, 287, 336,	Hebr 6,19–20	275, 280, 310,
	360		336
Hebr 6,5	253, 332, 333a	Hebr 6,20	23a, 293, 296,
Hebr 6,6	38, 163, 164, 253,		306, 332
	257a, 276, 280,	Hebr 7	288, 316
	332, 333	Hebr 7,1	76, 252, 289a,
Hebr 6,7	287, 332		295, 296, 297,
Hebr 6,7–8	163, 189, 250a,		306
	258	Hebr 7,1–10	14, 49, 289, 292,
Hebr 6,8	164, 258a, 332		297, 303, 306,
Hebr 6,9	222a, 278, 280,		329, 355
	332	Hebr 7,1–28	16, 20, 23, 25, 27,
Hebr 6,9–10	250a		31, 38, 41, 42,
Hebr 6,9–12	49, 82a, 286		81, 289, 290,
Hebr 6,10	118, 278, 279,		292, 295, 296,
	322, 332, 336,		296, 297, 298,
	346		301, 303, 329,
Hebr 6,11	164, 250a, 253,		355
	278	Hebr 7,1–10,18	6, 17, 21, 28, 35,
Hebr 6,11–15	277		67, 68, 81, 83,
Hebr 6,12	250a, 252, 253,		142, 146, 161,
	278, 326, 332,		167, 288–325,
	363		329, 355, 389
Hebr 6,13	249a, 250a, 253,	Hebr 7,1–10,19	253
	332	Hebr 7,2	289a, 296, 297,
Hebr 6,13–15	190, 251a, 274,		303, 304,
	336		305a, 321, 381
Hebr 6,13–16	258	Hebr 7,3	289a, 295, 297,
Hebr 6,13–20	14, 49, 81, 82a,		304, 305, 306,
	83, 249, 250,		317, 333a
	252, 253, 254,	Hebr 7,4	289a, 297, 305a

Hebr 7,5	124, 289a, 295, 296, 297, 304, 305, 306	Hebr 7,23	289a, 295, 298, 306
Hebr 7,6	289a, 295, 297, 304	Hebr 7,24	289a, 295, 298, 306, 363
Hebr 7,7	289a, 296, 297	Hebr 7,24–25	317
Hebr 7,8	289a, 295, 296, 297, 304	Hebr 7,25	295, 296, 310, 313
Hebr 7,9	289a	Hebr 7,25–26	289a
Hebr 7,9–10	297, 305	Hebr 7,25–27	298
Hebr 7,10	289a	Hebr 7,26	163a, 211a, 295, 296, 306, 312, 317
Hebr 7,10–10,18	303	Hebr 7,26–27	299
Hebr 7,11	124, 289a, 295, 296, 298, 306, 307, 309, 316, 333a	Hebr 7,27	163a, 211a, 289a, 295, 296, 298a, 299, 306, 314, 315
Hebr 7,11–17	289, 292, 297, 329, 355	Hebr 7,28	23a, 124, 289a, 295, 296, 298, 299, 306, 307, 309, 317
Hebr 7,11–28	50, 306	Hebr 7–10	109, 195, 314
Hebr 7,11–8,6	14	Hebr 8	288, 316
Hebr 7,12	124, 289a, 295, 296, 306, 309, 316	Hebr 8,1	76, 252, 290a, 295, 296, 299, 306, 310
Hebr 7,12–15	298	Hebr 8,1–2	50
Hebr 7,13	289a	Hebr 8,1–6	81, 83, 289, 290, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 309, 329, 355
Hebr 7,14	37, 289a, 295, 296, 306, 309	Hebr 8,1–9,10	38
Hebr 7,15	289a, 295, 296, 306, 318	Hebr 8,1–9,14	309
Hebr 7,16	124, 289a, 295, 296	Hebr 8,1–9,28	23, 30
Hebr 7,17	289a, 295, 296, 298, 306, 309, 317	Hebr 8,1–10,18	16, 20, 25, 26, 41, 42, 68, 69
Hebr 7,18	124, 289a, 295, 309, 316	Hebr 8,1–10,31	69
Hebr 7,18–19	298	Hebr 8,1–10,39	68
Hebr 7,18–28	289, 292, 298, 329, 355	Hebr 8,2	290a, 295, 299
Hebr 7,19	124, 295, 296	Hebr 8,3	290a, 295, 299, 306, 315
Hebr 7,19–20	289a	Hebr 8,3–6	50
Hebr 7,20	295, 296, 298, 306, 307	Hebr 8,3–10,18	48
Hebr 7,20–21	317	Hebr 8,4	124, 290a, 295, 299, 306, 310
Hebr 7,21	125, 295, 296, 298, 306, 309	Hebr 8,5	125, 258a, 290a, 295, 299, 310
Hebr 7,21–22	289a		
Hebr 7,22	295, 296, 298		

Hebr 8,6	290a, 296, 299, 311	Hebr 9,8–9	300
Hebr 8,7	289a, 290a, 299, 311	Hebr 9,9	296
Hebr 8,7–13	50, 290, 292, 299, 329, 355	Hebr 9,9–10	290a
Hebr 8,7–9,10	14, 81, 83, 289, 290, 292, 296, 299, 300, 329, 355	Hebr 9,10	124, 300, 315, 316
Hebr 8,8	51, 125, 290a, 296, 299, 310	Hebr 9,11	30, 37, 212a, 289a, 290a, 295, 301, 306
Hebr 8,8–9	180	Hebr 9,11–14	81, 83, 289, 290, 292, 294, 296, 299, 300, 301, 329, 355
Hebr 8,8–12	3, 142, 143, 165, 190, 299, 317, 309, 388	Hebr 9,11–28	38
Hebr 8,9	124, 125, 189, 290a, 300, 311, 318, 333a	Hebr 9,11–10,4	14
Hebr 8,10	51, 125, 165, 231, 290a, 310, 311, 346	Hebr 9,12	290a, 295, 301, 314, 315, 317
Hebr 8,10–11	300, 311, 318	Hebr 9,12–14	314
Hebr 8,10–12	180, 290a, 317	Hebr 9,13	290a, 315
Hebr 8,12	163a, 211a, 300, 318	Hebr 9,13–14	301
Hebr 8,13	55, 125, 290a, 299, 311	Hebr 9,14	212a, 290a, 295, 296, 312, 318, 319
Hebr 8–10	55	Hebr 9,14–10,18	165
Hebr 9,1	124, 290a, 300, 316	Hebr 9,15	124, 290a, 295, 296, 301, 317, 318
Hebr 9,1–10	290, 292, 300, 309, 329, 355	Hebr 9,15–17	314, 317
Hebr 9,1–10,18	50	Hebr 9,15–28	290, 293, 301, 330, 355
Hebr 9,2	290a, 310, 313	Hebr 9,15–10,18	81, 289, 290, 293, 295, 296, 300, 301, 312, 330, 335, 336, 355
Hebr 9,3	165, 332a	Hebr 9,16	164, 295
Hebr 9,3–4	290a	Hebr 9,16–17	290a
Hebr 9,3–5	300, 310	Hebr 9,16–18	302
Hebr 9,4	102, 124, 294a, 311, 313	Hebr 9,17	164, 295
Hebr 9,5	290a	Hebr 9,18	296
Hebr 9,6	290a, 306, 310, 312a	Hebr 9,18–20	290a
Hebr 9,6–7	300	Hebr 9,19	124, 295, 296, 314
Hebr 9,7	161, 290a, 306, 310, 314	Hebr 9,19–20	189
Hebr 9,8	290a, 310, 316	Hebr 9,19–21	302
		Hebr 9,20	124, 295
		Hebr 9,21	290a, 296, 315
		Hebr 9,22	124, 290a, 296, 302
		Hebr 9,23	290a, 295, 296
		Hebr 9,23–26	302

Hebr 9,24	212a, 290a, 295, 296	Hebr 10,11	163a, 211a, 290a, 295, 302, 306, 312a
Hebr 9,25	306, 295, 314, 315, 317	Hebr 10,12	163a, 211a, 295, 314, 317
Hebr 9,25–26	290a	Hebr 10,12–13	290a, 302, 320
Hebr 9,26	163a, 165, 211a, 295, 310, 314, 317, 334a	Hebr 10,13	163, 189, 318, 382
Hebr 9,27	163a, 290a, 295, 332a	Hebr 10,14	295, 296, 302
Hebr 9,27–28	301	Hebr 10,14–18	290a, 318
Hebr 9,28	23a, 163a, 211a, 212a, 222a, 290a, 295, 296, 314	Hebr 10,15	295, 296, 302, 316
Hebr 9,29	314	Hebr 10,16	51, 125, 165, 231, 295, 296, 318, 346
Hebr 9–10	316	Hebr 10,16–17	3, 142, 180, 190, 302
Hebr 10	288, 326, 343, 345	Hebr 10,17	163a, 211a, 295
Hebr 10,1	124, 290a, 295, 296, 335	Hebr 10,17–18	318
Hebr 10,1–2	302	Hebr 10,18	27a, 76, 163a, 211a, 293, 295, 302, 326
Hebr 10,1–18	30, 38, 290, 293, 302, 330, 355	Hebr 10,18–12,3	82
Hebr 10,1–39	23	Hebr 10,19	76, 326a, 331, 332, 336, 357
Hebr 10,2	163a, 211a, 290a, 295	Hebr 10,19–20	300, 347
Hebr 10,3	163a, 211a, 295, 319	Hebr 10,19–23	27, 47a, 50, 76, 81, 82a, 83, 109, 286, 326, 330, 331, 335, 336, 355
Hebr 10,3–4	290a, 302	Hebr 10,19–25	50
Hebr 10,4	163a, 211a, 295, 315	Hebr 10,19–31	286
Hebr 10,5	290a, 295	Hebr 10,19–39	16, 20, 25, 26, 30, 35, 38, 42, 67, 293, 341
Hebr 10,5–6	302	Hebr 10,19–11,40	69
Hebr 10,5–10	318	Hebr 10,19–12,3	6, 83, 146, 167, 326–351, 355, 389
Hebr 10,5–23	14	Hebr 10,19–12,29	25, 26, 68
Hebr 10,6	163a, 211a, 295, 315	Hebr 10,19–13,17:	67
Hebr 10,6–7	290a	Hebr 10,19–13,21	17, 28, 41, 65, 67, 68
Hebr 10,7	125, 295, 302	Hebr 10,19–13,25	14, 18, 52, 61, 67, 68, 142, 146
Hebr 10,8	124, 163a, 211a, 295, 296		
Hebr 10,8–9	290a, 316		
Hebr 10,8–10	302		
Hebr 10,9	296		
Hebr 10,10	37, 212a, 290a, 295, 296		

Hebr 10,20	165, 314, 326a, 332	Hebr 10,32–34	118, 164, 327a, 346, 349
Hebr 10,20–21	336	Hebr 10,32–35	163
Hebr 10,21	306, 326a, 332	Hebr 10,32–39	14, 50, 347
Hebr 10,22	118, 326, 331, 332, 335, 336	Hebr 10,32–12,17	69
Hebr 10,23	326a, 331, 332, 336	Hebr 10,32–12,29	67
Hebr 10,24	118, 326a, 332, 336	Hebr 10,32–13,17	27, 67
Hebr 10,24–25	82a, 118, 286, 327a, 346, 348, 349	Hebr 10,32–13,21	67
Hebr 10,24–31	14, 336	Hebr 10,32–13,25	68
Hebr 10,24–34	326, 330, 356	Hebr 10,33	100, 332, 348, 381
Hebr 10,24–39	81, 82, 326, 330, 332, 335, 336, 337, 356	Hebr 10,34	100, 163a, 332, 337, 342, 348, 381
Hebr 10,24–12,3	349	Hebr 10,35	161, 327a, 331, 332, 346, 349
Hebr 10,25	94, 118, 293a, 332, 336, 346	Hebr 10,35–36	337
Hebr 10,25–39	336	Hebr 10,35–39	327, 330, 341, 356
Hebr 10,26	163a, 211a, 331a, 332, 336, 341, 345	Hebr 10,36	24a, 327a, 331, 332, 333, 347
Hebr 10,26–27	257, 327a, 360	Hebr 10,36–39	30, 349
Hebr 10,26–31	50, 82a, 163a, 286, 349	Hebr 10,37	327a, 332, 333, 337, 342
Hebr 10,26–12,13	69	Hebr 10,37–38	330, 345, 356
Hebr 10,26–13,19	68, 331, 357	Hebr 10,37–39	338
Hebr 10,27	207, 332, 337, 341, 346, 353, 362, 375	Hebr 10,38	24a, 327a, 331, 332, 335, 337
Hebr 10,28	124, 327a, 335a, 341, 343	Hebr 10,38–39	16, 30a
Hebr 10,28–29	337	Hebr 10,39	14, 24a, 76, 327a, 331, 332, 335, 337, 347
Hebr 10,28–31	118	Hebr 10–12	76
Hebr 10,29	38, 124, 327a, 332, 333, 341, 346	Hebr 10–13	357
Hebr 10,30	125, 332, 337, 341	Hebr 11	16, 161, 326, 343, 345, 350, 351
Hebr 10,30–31	327a, 337, 344	Hebr 11,1	24a, 326a, 327a, 331, 333, 335, 337, 347, 357
Hebr 10,31	14, 76, 332, 333, 346	Hebr 11,1–3	81, 83, 326, 327, 330, 333, 335, 336, 337, 338, 356
Hebr 10,32	326a, 331a, 332, 333, 348	Hebr 11,1–31	38
Hebr 10,32–33	337	Hebr 11,1–40	14, 21, 25, 26, 30, 42, 50
		Hebr 11,1–12,2	24
		Hebr 11,1–12,3	343
		Hebr 11,1–12,13	24, 30, 68, 69

- | | | | |
|-----------------|---|------------------|---|
| Hebr 11,1-12,29 | 16, 34, 67, 68, 69 | Hebr 11,18 | 327a, 334, 339 |
| Hebr 11,1-13,19 | 68 | Hebr 11,19 | 334 |
| Hebr 11,1-13,21 | 35, 38, 67, 68 | Hebr 11,19-21 | 327a |
| Hebr 11,1-13,25 | 42, 67, 68 | Hebr 11,20 | 331, 334 |
| Hebr 11,2 | 327a, 331, 338,
343, 347 | Hebr 11,20-21 | 339 |
| Hebr 11,3 | 327a, 331, 333,
335, 338, 347,
350 | Hebr 11,20-22 | 350 |
| Hebr 11,4 | 327a, 331, 334,
335, 338, 343,
350 | Hebr 11,21 | 331, 333, 334, 339 |
| Hebr 11,4-7 | 327, 330, 356 | Hebr 11,22 | 327a, 331, 334,
339 |
| Hebr 11,4-40 | 82, 326, 327, 330,
333, 335, 337,
338, 340, 356 | Hebr 11,22-29 | 327, 330, 356 |
| Hebr 11,5 | 327a, 331, 333,
334, 343, 350 | Hebr 11,23 | 327a, 331, 333,
334, 339,
350 |
| Hebr 11,5-6 | 338 | Hebr 11,24 | 327a, 331, 334 |
| Hebr 11,6 | 327a, 331, 334,
347, 349 | Hebr 11,24-26 | 339, 350 |
| Hebr 11,6-7 | 347 | Hebr 11,25 | 163a, 211a, 327a,
333, 334 |
| Hebr 11,7 | 222a, 327a, 331,
333, 334, 338,
350 | Hebr 11,26 | 118, 212a, 319a,
327a, 331, 333,
334, 349 |
| Hebr 11,8 | 331, 333, 334, 338 | Hebr 11,27 | 327a, 331, 333,
334 |
| Hebr 11,8-10 | 327a, 350 | Hebr 11,27-29 | 339, 350 |
| Hebr 11,8-21 | 327, 330, 356 | Hebr 11,28 | 161, 215, 327a,
331, 334 |
| Hebr 11,9 | 331, 334, 349 | Hebr 11,29 | 327a, 331, 334 |
| Hebr 11,9-10 | 163, 338 | Hebr 11,30 | 331, 334 |
| Hebr 11,10 | 165, 334, 347 | Hebr 11,30-31 | 339 |
| Hebr 11,11 | 327a, 331, 334,
347, 349 | Hebr 11,30-33 | 327a |
| Hebr 11,11-12 | 339, 350 | Hebr 11,30-40 | 327, 330, 356 |
| Hebr 11,12 | 327a | Hebr 11,31 | 331, 333, 334, 350 |
| Hebr 11,13 | 331, 333, 334,
349 | Hebr 11,32 | 238, 333, 334 |
| Hebr 11,13-14 | 327a | Hebr 11,32-35 | 340 |
| Hebr 11,13-16 | 50a, 100, 163,
339, 347, 350,
363 | Hebr 11,32-12,13 | 38 |
| Hebr 11,14-16 | 165 | Hebr 11,33 | 331, 334 |
| Hebr 11,15-16 | 327a | Hebr 11,33-34 | 350 |
| Hebr 11,16 | 334, 375 | Hebr 11,34 | 327a, 333 |
| Hebr 11,17 | 331, 334, 259a,
327a | Hebr 11,35 | 327a, 350 |
| Hebr 11,17-19 | 339, 350 | Hebr 11,35-38 | 340 |
| | | Hebr 11,35-40 | 51a |
| | | Hebr 11,36 | 163, 327a |
| | | Hebr 11,36-40 | 350 |
| | | Hebr 11,37 | 164, 327a, 334 |
| | | Hebr 11,38 | 334 |
| | | Hebr 11,38-40 | 327a |
| | | Hebr 11,39 | 331, 334, 335,
338, 343 |

Hebr 11,39-40	340	Hebr 12,7	24a, 163, 352a, 357, 358, 365
Hebr 11,40	334, 347, 348	Hebr 12,7-8	360
Hebr 11-13	195	Hebr 12,8	352a, 357, 358, 383
Hebr 12	16, 343, 351, 352, 373	Hebr 12,9	352a, 357, 358, 375
Hebr 12,1	24a, 163a, 211a, 326a, 327a, 331, 335, 340, 343, 346, 347, 348	Hebr 12,9-10	360
Hebr 12,1-2	50	Hebr 12,10	24a, 352a, 357, 358, 375
Hebr 12,1-3	82, 83, 326, 327, 330, 334, 335, 338, 340, 356, 359	Hebr 12,11	24a, 28a, 163, 357, 375, 383
Hebr 12,1-11	14	Hebr 12,11-13	352a, 360
Hebr 12,1-13	30	Hebr 12,12	352a
Hebr 12,1-17	163	Hebr 12,12-13	376
Hebr 12,1-29	21, 25, 26, 42, 69	Hebr 12,12-17	14
Hebr 12,2	24a, 163a, 236, 327a, 331, 335, 346	Hebr 12,13	28a, 30, 331, 358, 375
Hebr 12,2-3	164, 340, 350	Hebr 12,14	24a, 26, 357, 358, 361, 375, 383
Hebr 12,3	24a, 163a, 211a, 327a, 359	Hebr 12,14-15	353a
Hebr 12,3-4	376	Hebr 12,14-24	353, 356
Hebr 12,3-13	24	Hebr 12,14-29	38
Hebr 12,3-17	50	Hebr 12,14-13,19	30, 68, 69
Hebr 12,4	163a, 164, 211a, 358, 359, 360, 365	Hebr 12,14-13,21	24, 68, 69
Hebr 12,4-5	352a	Hebr 12,14-13,25	69
Hebr 12,4-11	189, 324	Hebr 12,15	334a, 358, 360
Hebr 12,4-13	352, 356, 365	Hebr 12,15-17	376
Hebr 12,4-17	360, 383	Hebr 12,16	219, 369
Hebr 12,4-24	82, 352, 356, 357, 359, 361	Hebr 12,16-17	257, 336, 353a, 360, 382
Hebr 12,4-29	364	Hebr 12,17	163
Hebr 12,4-13,25	7, 82, 83, 146, 167, 352-385, 389	Hebr 12,18	175, 352a, 353a
Hebr 12,5	357, 358	Hebr 12,18-19	361
Hebr 12,5-6	146, 360	Hebr 12,18-20	189
Hebr 12,5-10	375	Hebr 12,18-21	146
Hebr 12,5-11	118	Hebr 12,18-24	49, 50, 65, 190, 266, 341, 360
Hebr 12,6	352a, 357, 358, 364, 383	Hebr 12,18-29	14
		Hebr 12,18-13,25	69
		Hebr 12,19	353a
		Hebr 12,20	361
		Hebr 12,20-21	353a
		Hebr 12,20-25	367
		Hebr 12,21	146, 162, 175,

	190, 216, 356, 358, 361, 373	Hebr 13,4	118, 163a, 358, 369, 382
Hebr 12,22	82, 109a, 353a, 357, 358, 359, 361	Hebr 13,5	118, 125, 358, 362, 370
Hebr 12,22–23	146	Hebr 13,5–6	161, 381
Hebr 12,22–24	109, 165, 234, 288	Hebr 13,6	334a, 358, 362, 375
Hebr 12,23	94, 163a, 346, 353a, 358, 361	Hebr 13,7	120, 121, 125, 333a, 358, 376, 381
Hebr 12,24	353a, 358, 361	Hebr 13,7–8	363
Hebr 12,25	223, 353a, 358, 359, 361	Hebr 13,7–19	371, 384
Hebr 12,25–29	50, 82, 83, 147, 163a, 352, 353, 356, 358, 359, 360, 361, 362	Hebr 13,8	212a, 358, 359, 376
Hebr 12,26	125, 353a, 356, 362, 368, 373	Hebr 13,9	352a, 353a, 382
Hebr 12,26–27	362	Hebr 13,9–10	363, 373
Hebr 12,26–28	375	Hebr 13,9–19	14
Hebr 12,27	353a	Hebr 13,10	353a, 359
Hebr 12,28	163a, 358, 359, 362, 369, 375, 382	Hebr 13,11	163a, 211a, 306
Hebr 12,28–29	353a	Hebr 13,11–12	353a, 363
Hebr 12,28–13,21	69	Hebr 13,11–13	189
Hebr 12,29	14, 76, 162, 174, 189, 207, 337, 358, 362, 375	Hebr 13,11–14	161
Hebr 12–13	352, 373	Hebr 13,12–13	315
Hebr 13	26, 371	Hebr 13,12–14	382
Hebr 13,1	352a	Hebr 13,13	384, 385a
Hebr 13,1–2	362	Hebr 13,13–14	353a, 363
Hebr 13,1–6	376	Hebr 13,14	100, 163, 165, 358, 362, 372, 375, 384
Hebr 13,1–8	14, 353a	Hebr 13,15	295a, 358, 373
Hebr 13,1–17	21, 67	Hebr 13,15–16	353a, 363, 373
Hebr 13,1–19	25, 50, 82, 352, 353, 357, 358, 359, 361, 362	Hebr 13,16	118, 358, 359
Hebr 13,1–21	37, 38, 41, 42, 43, 44, 69	Hebr 13,17	120, 121, 163a, 353a, 357, 358, 376
Hebr 13,1–25	16, 19, 26, 33, 67, 68, 69, 369	Hebr 13,17–18	363
Hebr 13,2	118, 358	Hebr 13,18	118, 359, 377
Hebr 13,3	118, 163, 381	Hebr 13,18–19	353a
Hebr 13,3–4	362	Hebr 13,18–25	21, 27, 75, 377
		Hebr 13,19	24a, 357, 358, 377
		Hebr 13,20	352a, 353a, 359, 373
		Hebr 13,20–21	25, 30, 50, 357, 363, 364
		Hebr 13,20–25	14, 82, 83, 352, 353, 357, 359, 362, 363

Hebr 13,21	31, 212a, 353a, 357, 359, 376	Hebr 13,24–25	364
		Hebr 13,25	17a, 27a, 357
Hebr 13,22	4, 24a, 63, 118, 163, 353a, 357, 376, 378, 381, 383	<i>Jakobus</i>	
		Jak 2,10	274
Hebr 13,22–23	364	<i>1 Petrus</i>	
Hebr 13,22–25	23, 24, 25, 30, 31, 42, 44, 50, 69, 75, 353, 357	1 Petr 2,6	108a
		<i>2 Petrus</i>	
Hebr 13,23	121, 378	2 Petr 1,1	207a
Hebr 13,23–24	88a	<i>Offenbarung</i>	
Hebr 13,23–25	353a	Offb 8,3	294a
Hebr 13,24	98, 120, 378		

Jüdische Schriften

<i>1 Henoch</i>		<i>Legat.</i> 156	114
1Hen 18,2	108a	<i>Legat.</i> 203–242	241
1Hen 66,1	217	<i>Legat.</i> 311–316	99
<i>Jubiläen</i>		<i>De vita Mosis</i>	
Jub 34,1–19	149a	<i>Mos.</i> 2,2–6	325
		<i>Mos.</i> 2,23–24	149a
<i>Qumran</i>		<i>Mos.</i> 2,25–44	129a
11QMelch	247	<i>Mos.</i> 2,216	112a
<i>Philo von Alexandrien</i> 1, 93, 98a, 99, 116, 120, 127, 247, 349, 377, 380a		<i>De opificio mundi</i>	
		<i>Opif.</i> 128	129
<i>In Flaccum</i>		<i>De praemiis et poenis</i>	
<i>Flacc.</i> 43	380	<i>Praem.</i> 137–140	219
		<i>Praem.</i> 166	344
<i>Hypothetica</i>		<i>De somniis</i>	
<i>Hypoth.</i> 7,12	129	<i>Somn.</i> 2,127	114, 129
<i>Legum allegoriae</i>		<i>De specialibus legibus</i>	
<i>Leg.</i> 3,79–82	303	<i>Spec.</i> 1,186–188	149a
		<i>Spec.</i> 2,193–203	149a
		<i>Spec.</i> 2,194	149
<i>Legatio ad Gaium</i>		<i>Flavius Josephus</i>	
<i>Legat.</i> 116	98, 380	2, 93, 95, 99, 116,	
<i>Legat.</i> 132	98	349	
<i>Legat.</i> 155	98		

- Antiquitates Iudaicae*
A.Ĵ. 3,123 106
A.Ĵ. 16,43 112a
A.Ĵ. 20,114–116 113a
- Bellum Iudaicum*
B.Ĵ. 2,280 151
B.Ĵ. 3,304 241
B.Ĵ. 3,331 241
B.Ĵ. 3,541 241
B.Ĵ. 4,1–83 241
B.Ĵ. 4,147–149 320
B.Ĵ. 4,398–409 381
B.Ĵ. 4,585 380
B.Ĵ. 6,250 154a
B.Ĵ. 6,420–427 381
B.Ĵ. 7,116–122 381
B.Ĵ. 7,389–406 241
- Contra Apionem*
C.Ap. 2,175 114, 129
- Mischna*
mGit 5,8 120a
- mMeg* 1,4 153
mMeg 1,8 129a
mMeg 2,1 129a
mMeg 3,1 114, 116, 117
mMeg 3,2 150
mMeg 3,3 116
mMeg 3,4 114, 117, 130, 132
mMeg 3,4–6 114
mMeg 3,5 117
mMeg 3,10 114, 130a, 132, 144a
mMeg 4,1 113
mMeg 4,[2]–3 102
mMeg 4,4 147
mMeg 4,4–6 130, 147
mMeg 4,5 151, 152, 153
mMeg 4,5–6 116, 127
mMeg 4,6 129, 147, 153, 155, 163
- mRHSh* 1,1 125, 150
mRHSh 1,2 150
mRHSh 1,3 154
- mSot* 7,7–8 124a
- mTaan* 2,1 88, 157
mTaan 4,2–4 105
mTaan 4,6 154a, 156, 162, 164, 263
mTaan 4,8 149
- mYad* 4,5 129a
- mYom* 1,2 298a
mYom 5,2 108a
mYom 7,1 124a
- Tosefta*
tBQ 7,5 241a
- tMeg* 2,7 153
tMeg 3,1–9 132
tMeg 3,7 150
tMeg 3,10 116, 130
tMeg 3,11 117a
tMeg 3,11–12 120a
tMeg 3,13 129a
tMeg 3,18 117, 132, 142, 143
tMeg 3,21 106
tMeg 3,22 100
tMeg 3,23 100
tMeg 3,41 124a
- tSuk* 4,6 97a, 114
- tTaan* 3,6 154
tTaan 3,10 116, 130, 154a
- tYom* 4,6 108a
- Palästinischer Talmud*
yBer 2,4,5a 157, 158, 213
yBer 3,8a 376
- yMeg* 1,2,70b 129
yMeg 3,1,73d 98a
yMeg 3,8,74b 144a
yMeg 4,1,75a 129
yMeg 4,2,75a 117
yMeg 5(4),75b 132

<i>yTaan</i> 4,4	154	<i>Midrasch Bereshit Rabba</i>	195, 304a
<i>Babylonischer Talmud</i>		<i>BerR</i> 43	303
<i>bBQ</i> 82a	129	<i>BerR</i> 55,2–3	140, 141
<i>bGit</i> 38b	139a	<i>BerR</i> 95,3	233
<i>bKet</i> 105a	98a	<i>Midrasch Shemot Rabba</i>	195, 216a
<i>bMeg</i> 4a	153	<i>ShemR</i> 1–14	195a
<i>bMeg</i> 13a	202	<i>ShemR</i> 2	325
<i>bMeg</i> 23ab	117, 143	<i>ShemR</i> 15–52	195a
<i>bMeg</i> 24a	130, 132	<i>ShemR</i> 25	274
<i>bMeg</i> 29b	114, 126, 132, 142	<i>ShemR</i> 37	269a, 325
<i>bMeg</i> 31a	150	<i>ShemR</i> 41	145a, 265, 269a, 305, 344
<i>bMeg</i> 31b	130, 147, 155, 365	<i>ShemR</i> 42	319, 366, 369
<i>bNed</i> 32b	305a	<i>ShemR</i> 42–43	216
<i>bNed</i> 38a	225a	<i>ShemR</i> 43	227, 228a
<i>bPes</i> 54b	157	<i>ShemR</i> 44	265, 345
<i>bPes</i> 68b	152	<i>ShemR</i> 46	319
<i>bPes</i> 119a	342	<i>Midrasch Wayikra Rabba</i>	195, 221a
<i>bQid</i> 22b	241a	<i>WaR</i> 10	221, 269
<i>bRHSh</i> 10b–11a	150	<i>WaR</i> 11	325
<i>bRHSh</i> 18b	154	<i>WaR</i> 18,1	139a
<i>bRHSh</i> 27a	150	<i>WaR</i> 36	344
<i>bShab</i> 86b	164	<i>WaR</i> 37	347
<i>bShab</i> 89a	235	<i>Midrasch Bemidbar Rabba</i>	195, 196a
<i>bSuk</i> 51b	97a	<i>BemR</i> 14,19	229a
<i>bTaan</i> 12a	154	<i>BemR</i> 15–21	265
<i>bTaan</i> 13a	157	<i>BemR</i> 16	263a, 266, 268
<i>bTaan</i> 29a	154a, 156, 263	<i>BemR</i> 18	307
<i>bTaan</i> 30a	156	<i>Midrasch Devarim Rabba</i>	140, 196, 216a
<i>bTaan</i> 30b	157	<i>DevR</i> 3	217a, 275
<i>bYom</i> 4b	164	<i>Midrasch Tanhuma</i>	140
<i>bYom</i> 54b	108a	<i>Tan</i> 14–19	145a
<i>bZev</i> 101b	325	<i>Midrasch Tanhuma B</i>	196, 216b
		<i>TanB</i> 4,3,21	263a
		<i>TanB</i> 9–13	145a

- TanB* 9,3,13 216, 235, 269a,
319
- Midrasch Tehilim* 34a, 196, 207a
- MTeh* Ps 2,7 213
- MTeh* Ps 45,4–8 220
- MTeh* Ps 95,7–11 266
- MTeh* Ps 97,7–10 207a
- Midrasch Ekha Rabba* 196, 236a
- EkhaR* Einleitung 139a, 271, 312,
344, 375
- EkhaR* Klg 2,1 236
- Pesiqta deRav Kahana* 140, 196, 214a
- PesK* 4 325
- PesK* 13 223, 265a
- PesK* 13–22 165a
- PesK* 14 223, 229a, 265a,
268
- PesK* 15 229, 265a, 271
- PesK* 15,4 365
- PesK* 16 221, 223, 227a,
265a, 268,
277, 365a, 375
- PesK* 17 219, 229a, 265a,
303a
- PesK* 18 265, 280
- PesK* 19 219, 265a
- PesK* 20 229a, 265a, 280
- PesK* 21 265a
- PesK* 22 214a, 229, 265,
369
- PesK* 32 216, 220
- PesK* 101b 139a
- Pesiqta Rabbati* 140, 196, 202a,
265
- PesR* 4,2 211
- PesR* 10 226a
- PesR* 10,6 225, 226
- PesR* 10,8 226, 370
- PesR* 10,9 216
- PesR* 10,15 226
- PesR* 14,11 325
- PesR* 26,1/2 265a
- PesR* 26,1–2 268
- PesR* 26,6 263a, 375
- PesR* 26–37 165a
- PesR* 27 223
- PesR* 27,1 266
- PesR* 27,4 274
- PesR* 27/28,1 344
- PesR* 28,3 368
- PesR* 29 284
- PesR* 29/30A,2 277
- PesR* 29/30A,4–5 221
- PesR* 29/30A,9 265a, 268a
- PesR* 31,1 228
- PesR* 31,7 265a
- PesR* 31,8 265a
- PesR* 33,3 202, 221
- PesR* 33,6 213, 220
- PesR* 33,7 365a
- PesR* 33,10 265a
- PesR* 36,1 212, 226a, 228,
229
- Leqah Tov*
- LeqT* Lev 6,13 315a
- Mekhilta deRabbi Yishma'el*
- MekhY* Beschallach 6 Ex 14,31c 373
- Pirge deRabbi Eli'ezer*
- PRE* 45 216, 269a, 344
- PRE* 46 150, 164
- PRE* 47 225
- Seder 'Olam Rabba*
- SOR* 6 150, 162
- Targum Neofiti* 196, 372a
- TNfi* Gen 14,18 303
- TNfi* Ex 32,5 269a

<i>TNfi</i> Ex 34,29–30		<i>TPsj</i> Ex 33,5–8	
	213		37 ²
<i>TNfi</i> Ex 34,35	213	<i>TPsj</i> Dtn 9,19	216
<i>Targum Onqelos</i>	196	<i>Targum der Psalmen</i>	196
<i>TO</i> Ex 34,29–30		<i>TPss</i> Ps 45,3	221a
	213	<i>TPss</i> Ps 97,7	207a
<i>TO</i> Ex 34,35	213		
<i>Targum Pseudo-Jonathan</i>		<i>Targum des Jeremia</i>	155a, 196
	196, 372a		

STICHWORTREGISTER

Der Buchstabe „a“ (für Anmerkungen) hinter einer Seitenangabe zeigt an, dass das entsprechende Stichwort nur in den Anmerkungen der jeweiligen Seite erscheint.

- Aaron, 156, 170, 171, 173, 175, 176, 182, 183, 211, 221, 235, 236, 250, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 277, 279, 289, 293, 294, 297, 300, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 325, 342
- Abfall (vom Glauben, von Gott), 19, 71, 72, 163, 168a, 202, 250, 251, 252, 255, 257, 258, 277, 291, 292, 328, 329, 354
- Abfassung, 161, 168, 196a
Ort, 198, 234, 279, 319
Zeit, 198, 234, 279, 319, 379
- Abraham, 34, 140, 141, 170, 174, 175, 184, 185, 187, 190, 201, 202, 210, 216, 217a, 221, 224, 225, 233, 237, 250a, 252, 256, 258, 259a, 271, 272, 273, 275, 277, 289, 292, 297, 303, 305a, 306, 310, 317, 326, 327, 329, 336, 338, 339, 343, 344, 345, 347, 350, 354
- Abstieg
des Mose vom Berg, 175, 182, 183, 269, 366
des Sohnes vom Himmel, 207, 220, 232, 273
- Abwesenheit (Gottes), 186, 215, 231, 234, 374
- Adar, 134, 135, 136, 153, 154, 226a
- AdressatIn, AdressatInnen, 6, 16, 18, 21, 53, 54, 87, 88, 91, 98, 99, 100, 111, 120, 121, 124, 161, 163, 166, 167, 168a, 193, 198, 201, 202, 208, 209, 211, 212, 215, 230, 233, 234, 236, 237, 241, 254, 255, 256, 257, 258, 266, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 288, 310, 321, 336, 340, 348, 377, 378, 379, 380, 381, 388, 390
- Aggada, aggadisch, 124a, 125, 126, 127, 138, 139, 145, 150, 157, 196a
- Ägypten, 93, 97, 100, 150, 151, 152, 161, 170, 173, 175, 176, 184, 185, 215, 222, 223, 224, 233, 235, 244, 245, 259, 260, 261, 264, 267, 282, 285, 300, 310, 315, 339
- Allerheiligstes, 105, 106, 294, 310
- Altar, 153, 156, 170, 177, 269a, 298a, 308, 313
Brandopferaltar, 106, 107, 294, 298a, 313, 315
Opferaltar, 313, 315, 353a, 363, 373
Rauchopferaltar, Räucheraltar, 106, 174, 294a, 313
- Altäre, 172, 370
- Angelologie, 198, 233, 324
- Anthropologie, 198, 199, 233, 243, 276, 284, 318, 323, 347, 349, 376, 383
- Antijudaismus, 71, 199, 240
- Antike, 1, 5, 14, 22, 58, 69, 87, 89, 91, 92, 98, 110, 115, 118a, 156, 234, 273, 303, 321, 369, 387
- Apostasie (s. u. Abfall vom Glauben, von Gott)
- Argumentation
pragmatische, 6, 13, 45, 197, 230, 232a, 273, 287, 299, 303, 316, 320, 345, 373, 388

- theologische, 18a, 48, 50, 70, 80a, 198
- Auslegung (inkl. Exegese), 1, 2, 6, 14a, 15, 59, 63, 71, 74, 84, 85, 88, 138, 139, 145, 147, 167, 191, 201, 222a, 230, 241, 251, 252, 260, 291, 292, 328, 329, 354, 388
- Auslegungsbewegung, 250, 254, 255, 256, 258, 266, 273
- Auszug (aus Ägypten), 150, 151, 152, 161, 175, 218, 222, 233, 244, 245, 259, 263, 267, 282, 327a, 339, 372
- Autor, AutorIn, Autorenschaft 1, 6, 17, 23, 26, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 38, 43, 47, 48, 50, 51, 54, 61, 65, 66, 72, 75, 80a, 87, 98, 100, 109, 118, 120, 121, 124, 125, 141, 161, 165, 166, 167, 169a, 193, 197, 198, 199, 201, 207, 208, 209, 211, 212, 215, 218, 230, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 247, 255, 256, 257, 264, 270, 273, 278, 279, 280, 281, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 360, 362, 363, 364, 365, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 388, 390
- Aw, 3, 126, 133, 135, 136, 147, 154, 264, 388
- Axiom, axiomatisch, 5, 84, 167, 297, 387
- Babylonien, 97, 116a
- Babylonischer Einjahreszyklus (s. u. Lesezyklus)
- Barmherzigkeit, barmherzig, 16, 172, 174, 210, 231, 232, 239, 240, 256, 272, 364, 375, 384
- Bema, 103, 106, 108
- Bibel, biblisch (s. u. (Heilige) Schrift)
- Bildung, 28, 29, 99, 111, 112, 113, 115, 118, 123, 124, 166, 347, 377
- Blut, 149, 163, 178, 215, 290, 293, 294, 296, 298a, 300, 301, 302, 308a, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 330, 336, 337, 339, 347, 355, 360, 361, 363, 364, 371, 376
- Bund, 20, 27, 54, 55, 81, 83, 124, 164, 165, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 188, 189, 190, 220, 224, 229, 231, 232, 247, 248, 260, 264, 272, 273, 274, 278, 284, 287, 288, 290, 292, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 307, 309, 310, 311, 314, 317, 318, 322, 323, 329, 330, 337, 341, 346, 347, 356, 355, 361, 364, 368, 370, 390
- Bundesbeziehung, 48, 51, 233, 273, 317
- Bundesbruch, bundesbrüchig, 3, 4, 6, 45, 55, 81, 83, 142, 143, 145, 146, 161, 162, 164, 169, 173, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 204, 219, 229, 231, 234, 238, 239, 248, 250, 251, 256, 257, 258, 265, 273, 275, 278, 287, 288, 291, 316, 319, 322, 328, 353, 354, 356, 369, 370, 372, 381, 389, 390
- Bundeserneuerung, 3, 4, 6, 45, 81, 83, 84, 113, 142, 143, 146, 161, 164, 165, 168, 169, 189, 203, 213, 220, 233, 252, 256, 260, 287, 289, 292, 298, 306, 310, 311, 316, 317, 320, 329, 354, 355, 370, 381, 389, 390
- Bundesflüche, 169, 184, 185, 189, 239, 346, 365, 375, 383
- Bundesgesetz, 213, 215, 227, 232, 293, 299, 311, 317, 318, 365, 366, 383
- Bundeslade, 102, 105, 106, 128, 183, 294, 300, 311
- Bundespartner, 231, 232, 322
- Bundesschluss, 146, 290, 301, 302, 310, 311, 314, 341
- Bundestafeln (inkl. Gesetzestafeln), 3, 102, 126, 150, 154, 161, 162, 164, 165, 170, 171, 172, 173,

- 175, 216, 182, 183, 213, 217,
224, 225a, 227, 231, 300, 305,
311, 318, 367
- Bundestheologie, bundestheolo-
gisch, 34, 49, 71, 77, 83, 158,
162, 248, 282, 321, 322, 350,
365
- Bundestreue, bundestreu, 73, 82,
83, 112, 165, 182, 184, 186, 187,
188, 189, 202, 219, 288, 318,
365, 390
- Bundesworte, 176, 183
- Bundeszeichen, 146, 170, 274, 311
- Buße, 158, 163, 257, 278, 360
- Bußerneuerung, 6, 82a, 250, 252,
256, 257, 276, 287, 292, 329,
354, 389
- Bußtage, 149, 155, 242
- Chatima* (inkl. Schlussteil), 138, 139,
140, 142, 146, 147, 330, 345, 355,
356, 373
- Chiasmus, chiastisch (s. u. Stilmittel)
- Christen, 55, 87, 90, 91, 201, 237
- Christentum (inkl. Urchristentum,
urchristlich, frühchristlich), 5, 19,
22, 27, 31, 72, 74, 89, 90, 91, 118a,
168, 242, 284, 384, 387
- Christologie, 18, 19, 22, 31, 45, 54, 73,
74, 198, 199, 232, 240, 241a, 247,
275, 284, 317, 322, 324, 325, 346
- Christus, 4, 25, 26, 27, 51, 55, 91,
207a, 242, 250a, 257, 258, 269,
275, 276, 279, 280, 284, 288, 290,
293, 294, 301, 302, 307, 317, 318,
319a, 325, 363, 364, 371, 372, 373,
374, 376, 384, 390
- Datierung (s. u. Abfassungszeit)
- David, 130a, 144, 178, 188, 207, 212a,
218, 219, 220, 311, 327, 339
- Deutungswege, 193, 199, 246, 286,
324, 351, 384
- Diaspora, 1, 93, 95, 97, 101, 114, 116,
117a, 120, 125, 127, 129, 130, 149,
150, 152, 153, 159, 166, 350, 381,
391
- Diskurs, diskursiv, 40, 41, 48, 50, 89,
116
- Diskursanalyse, diskursanalytisch,
13, 40, 42, 45, 64, 65, 75
- dogmatisch, 14, 61, 240a
- Ehebruch (s. u. Sünden)
- Endzeit, endzeitlich, 4, 165, 190, 212,
218, 230, 233, 236, 240, 242, 310,
320, 323, 336
- Einleitungswissenschaft, einleitungs-
wissenschaftlich, 166, 388
- Einzug in das (verheißene) Land
(Ruhe, Himmel), 5, 55, 240, 255,
260, 266, 269, 275, 341, 371
- Einzugsverbot, 3, 4, 259, 264,
388
- Ekklesiologie, 32, 282
- Elul, 125, 133, 135, 136, 165
- Engel, 6, 20, 25, 81, 145, 162, 171,
186, 187, 189, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211, 214,
215, 217, 218, 220, 223, 225, 227,
229, 232, 233, 235, 236, 239, 240,
246, 247, 248, 251, 254, 265, 276,
291, 328, 354, 360, 361, 362, 374,
389
- Gerichtsenkel, 217
- Racheengel, 145, 249
- Würgeengel, 227, 344
- Eschatologie, eschatologisch, 31, 38,
71, 131, 138, 139, 140, 142, 147,
157, 158, 195a, 230, 242, 317, 346,
347, 351, 368, 381
- (der, das) Erbe, Erben, Erbschaft, 6,
43, 47a, 82, 83, 172, 184, 185, 186,
187, 189, 190, 202, 206, 208, 213,
214, 232, 251, 253, 256, 258, 266,
267, 271, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 281, 284, 286, 287, 297, 301,
305, 317, 338, 344, 348, 349, 353,
357, 360, 365, 368, 369, 373, 374,
375, 376, 381, 389
- Erbgedanke, erbgedanklich, 34,
49, 71
- Erbschaftsstatus, 278, 352, 365,
369, 374

- Erbstatus(-verlust), 4, 6, 365, 389
 Erbverlust, 4, 6, 162, 256, 381, 389
 Landerbe (Erbeil), 4, 83, 146, 162, 164, 175, 178, 183, 186, 217, 259, 263a, 268, 304, 341, 344, 345, 349, 350, 352, 360, 361, 364, 365, 373, 374, 376
 Erde, 105, 107, 108, 147, 174, 175, 188, 207, 208, 209, 214a, 220, 221, 228, 229, 232, 235, 261, 272, 303, 312, 339, 345, 346, 361, 368, 374, 390
 Erhöhung, erhöht, 81, 82, 84, 203, 204, 205, 207, 209, 218, 223, 230, 234, 251, 291, 324a, 328, 352, 353, 356, 357, 362, 363, 373
 Erniedrigung, erniedrigt, 20, 81, 82, 84, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 223, 226a, 229, 251, 254, 291, 328, 352, 353, 354, 356, 357, 373, 374
 Errettung (s. u. Rettung)
 Esau, 219, 227a, 339, 360, 365, 369, 376, 382
 Ethik, ethisch, 53a, 54, 59, 72, 177, 193, 244, 245, 285, 319a, 322, 347, 348, 349, 350, 351, 361, 371, 374, 376
 Sozialethik, 322, 349, 362, 369
 Ethnie, Ethnien, ethnisch, 5, 89, 91, 98, 137, 167, 198, 201, 202, 236, 237, 243, 244, 246, 254, 280, 281, 282, 284, 285, 348, 349, 351, 379, 387
 ethnisch-religiös, 87, 88, 233
 Evaluation, evaluiert, 5, 9, 11, 12, 57, 198, 387
 Exegese, exegetisch (s. u. Auslegung)
Exempla Fidei, 7, 337, 338, 343, 350a, 351, 389
 Exil, exilisch, Exilierung, exiliert, 4, 94, 95, 154, 156, 158, 174, 176, 177, 179, 184, 185, 189, 190, 285, 349, 350, 366a, 381
 vorexilisch, 95
 nachexilisch, 95, 104, 154, 218a
 Fasttag, Fasttage, 3, 4, 87, 113, 116, 125, 126, 127a, 130, 132, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 189, 196, 213, 237, 244, 280, 283, 320, 348, 349, 368, 383, 388
 Feind, Feinde, 4, 38a, 162, 163, 165, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 184, 185, 186, 189, 190, 208, 218, 219, 220, 222, 223, 227, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 240, 241, 243, 244, 257, 267, 271, 276, 288, 302, 303a, 312, 318, 320, 321, 322, 346, 349, 372, 374, 376, 381
 Festtag, Festtage, 105a, 116, 117, 125, 126, 127a, 130, 132, 142a, 147, 148, 149, 151, 158, 161, 162, 164, 170, 172, 196, 312a
 Befreiungsfest (s. u. Pessach)
 Laubhüttenfest (s. u. Sukkot)
 Losfest (s. u. Purim)
 Neujahrsfest (s. u. Rosch ha-Schana)
 Neumond (s. u. Rosch Chodesch)
 Offenbarungsfest (s. u. Schawuot)
 Schemini Azeret, 148, 152
 Simchat Tora, 127, 148, 152
 Tempelwiedereinweihungsfest (s. u. Chanukka)
 Versöhnungstag (s. u. *Jom Kippur*)
 Wochenfest (s. u. Schawuot)
 Feuer, 171, 174, 175, 177, 178, 182, 184, 185, 187, 189, 207, 221, 260, 261, 272, 315, 336, 339, 346, 350, 360, 362, 366, 367, 375, 381
 Fiktion, Fiktionalität, 1, 87, 379
 flavisch, 4, 53, 380a
 Fluch, Flüche, verflucht, 155, 163, 176, 182, 185, 190, 231, 258, 305
 Fluchkatalog, 176, 183, 185, 219, 258
 (literarische) Form, formal, 2, 4, 5, 14, 32, 38, 54, 58, 63, 75, 76, 92, 137, 141, 142, 145, 163, 167, 193, 197, 204, 230, 251, 273, 291, 316, 328, 345, 353, 373
 Einleitung (s. u. *Peticha*)

- Mittelteil, 2, 82a, 109, 138, 142,
146, 161, 230, 252, 292, 293,
302, 316, 317, 323, 329, 345,
355
Schlussteil (s. u. *Chatima*)
Formkritik, formkritisch (s. u. Gat-
tung)
Frauen, 117, 120a, 128, 153, 170, 172,
177, 178, 238, 242a, 281, 322a,
340, 342, 350a, 369, 370
Freude, Freuden, 157, 163a, 178, 185,
340, 360, 363
Freudentag, Freudentage, 148,
155a, 157, 368
Freudenöl, 208, 220
Fürbitte, fürbittend, 118, 145, 146,
170, 172, 175, 182, 183, 190, 213,
215, 220, 269
Gast, Gäste, 111, 115, 120
Gastfreundschaft, 111, 118, 362,
369
Gattung (inkl. Formkritik), 1, 5, 6,
15, 22, 31, 35, 40, 59, 62, 72, 74,
80, 91, 137a, 197, 387, 389
Brief, 1, 15, 17, 21, 27, 34a, 324a,
378, 379
Homilie, 1, 2, 31, 63, 66, 87, 91,
123, 137, 138, 140, 145, 147,
162, 165, 166, 167, 168, 195a,
197, 202, 217, 220, 225, 226a,
229, 265, 267, 283, 351, 353,
362, 363, 381, 383, 390
(antike) Synagogenhomilie (s. u.
(antike) Synagoge)
(Mahn-, Trost-)Predigt, 2, 3, 4,
22, 27, 54, 72, 74, 101a, 114,
115a, 120, 124a, 127a, 131, 137,
138, 148, 157, 195a, 196a, 202,
212, 213, 214a, 219, 223, 226a,
227a, 228, 229, 263a, 265, 267,
268a, 270, 274, 277, 303a, 368
Rede, 1, 17, 40, 42, 44, 52, 61, 62,
137
„Wort der Ermahnung“, 4, 16,
131, 163, 353a, 364
Gebot, Gebote, 110, 112, 113, 123,
124, 125, 149, 170, 172, 173, 175,
182, 183, 189, 217, 231, 274, 285,
294, 339, 353a, 361, 366, 367, 368
Gefangene, Gefangenschaft, 100,
163, 174, 184, 241, 337, 348, 350,
362, 366a, 369, 378, 380, 381, 382a
Kriegsgefangene, 4, 379
Gehorsam, gehorsam, 48, 176, 184,
189, 209, 215, 222, 234, 252, 253,
257, 270, 275, 278, 279, 284, 285,
317, 331, 343, 348, 349, 350, 365,
371
Glaubensgehorsam, 161, 190, 327,
344, 345, 381
Gerechtigkeit, gerecht, 16, 82, 140,
141, 175, 177, 178, 179, 185, 187,
188, 202, 207, 208, 218, 220, 221,
232, 239, 240, 257, 271, 272, 282,
303, 305, 318, 320, 321, 327a, 337,
338, 339, 343, 344, 345, 346, 347,
352, 357, 360, 361, 362, 363, 365,
373, 375, 376
Gericht, 150, 161, 163, 169, 188, 205,
223a, 257, 301, 322, 327a, 330,
336, 341, 343, 346, 356
Endgericht, 346
Gesetz, Gesetzesbestimmung, 104,
110, 112a, 113a, 124, 128, 131,
138, 161, 172, 173, 174, 179, 180,
182, 183, 188, 189, 213, 215, 217,
218, 225, 227, 231, 233, 234, 239,
240, 270, 271, 273, 278, 279, 283,
284, 285, 289a, 294, 297, 298,
300, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 309, 316, 317, 318,
321, 322, 323, 337, 341, 346,
348
Gesetzestafeln (s. u. Bundestafeln)
Gewissen, 290, 292, 294, 296, 300,
301, 318, 319, 329, 336, 355, 363,
368, 377
Glaube, 16, 18, 19, 21, 26, 27, 72, 81,
82, 252, 253, 256, 257, 274, 278,
282a, 284, 326, 327, 328, 330, 331,
335, 336, 337, 338, 339, 340, 341,
346, 347, 351, 355, 356, 359, 363,
365, 371, 373, 390

- GlaubensheldIn, GlaubensheldInnen, 202, 327, 330, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 356
- Gliederung, Gliederungen (inkl. Struktur, Strukturanalyse) 5, 6, 11, 13, 14, 18, 20, 23, 25, 26, 27, 28a, 29, 30a, 31, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50a, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 63a, 65, 66, 67, 70a, 74, 75, 76, 79, 80, 83, 84, 127a, 137, 139, 145, 165, 194, 203, 205, 249, 252, 257, 286, 288, 326, 330, 352, 387, 388
- in Hauptabschnitte
- 2 Hauptabschnitte, 14, 15, 67
 - 3 Hauptabschnitte, 16, 18, 19, 26, 27a, 37, 41, 42, 58, 67, 293
 - 4 Hauptabschnitte, 17, 19, 20, 52, 58, 68
 - 5 Hauptabschnitte, 6, 13, 16, 20, 21, 23, 24a, 25, 26, 28a, 29, 30, 35, 44, 68, 293
 - 6 Hauptabschnitte, 34, 69
 - 7 Hauptabschnitte, 69
 - mehr als 7 Hauptabschnitte, 25, 49, 50, 69, 70, 392
- Kephalaia*, 13, 57, 58, 61, 69, 75, 194, 203a, 249a, 289a, 326a, 352a
- Paragraph, Paragraphen, Paragraphierung, 22, 23, 25, 31, 35, 37, 40, 41, 46, 47, 50, 60, 82a, 83, 127, 143, 194a
- Schwesterparagraphen, 194, 294, 295, 331, 332, 333, 334, 357, 358, 359
- Parascha*, *Paraschot*, 129a, 226a, 306
- Petucha*, *Petuchot*, *Setuma*, *Setumot*, 127
- Spatien, 2, 127
- goldenes Kalb, 130a, 144, 145, 146, 161, 169, 170, 171, 175, 184, 185, 214, 215, 216, 217, 219, 224, 226a, 228a, 259, 264, 265, 267, 268a, 269, 275, 305, 310, 315, 324, 342, 343, 344, 347, 364, 370, 371, 372a, 388
- Gott, 19, 26, 27, 43, 45, 47a, 48, 49, 50, 51, 53a, 54, 72, 83, 94, 102, 104, 105, 109, 113a, 115, 121, 123, 124, 125, 128, 129, 132a, 139, 140, 141, 145, 146, 149, 152, 156, 162, 163, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225a, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245a, 246, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 326, 327, 328, 330, 331, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 383, 384, 390
- Schöpfer(gott), 146, 170, 180, 182, 188, 189, 233, 274, 275, 288, 338, 375
- Götter, Götterbilder, 170, 174, 207a, 217a, 235, 272, 370
- Gottesdienst (s. u. Liturgie)
- Götzendienst (s. u. Sünde)
- Haftara*, *Haftarot* (s. u. Prophetenlesung)
- Hagiographen, 2, 138, 234
- halsstarrig, 170, 171, 224, 259, 272, 276
- Harthörigkeit, harthörig, 252, 270, 278
- Hebräer(brief), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 11,

- 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 25,
26, 27, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 40,
43, 44, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 55,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 84,
87, 88, 89, 91, 92, 94, 98, 100,
109, 118, 120, 124, 128, 141, 144,
147, 148, 161, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 169, 190, 191, 194a, 195,
197, 201, 202, 205, 210a, 211, 212,
213, 214, 218, 222, 223a, 225, 227,
231, 234, 235, 236, 237, 240, 241a,
242, 246, 258a, 270, 276, 278,
284, 285, 286, 287, 288, 293,
295, 299a, 304, 307, 310, 311,
312, 314, 319, 320, 322a, 324, 325,
331, 332, 333, 334, 337, 341, 348,
350a, 353, 357, 358, 371, 373, 375,
378, 380, 381, 384, 387, 388, 389,
390
- Hebräerforschung, 1, 5, 6, 9, 11,
12, 16, 20, 21, 22, 28, 29, 35, 43,
53a, 54, 58, 73, 74, 79, 80, 84, 87,
92, 98, 141, 166, 193, 194, 197,
198a, 199, 204, 227a, 241, 246,
252, 293, 330, 353, 357, 377, 380,
387, 388
- Heil, 26, 270, 280
- Heiliger Geist, 125, 209, 255, 276,
278, 316
- Heiligkeit, heilig, Heilige, 94, 102,
105, 117a, 140, 141, 148, 179, 189,
254, 275, 276, 278, 279, 280, 294,
298a, 303, 310, 347, 360, 364
Heiliges, 294, 298a, 300, 313
Heiligtum, Heiligtümer, 20, 109,
173, 174, 177, 185, 186, 187,
290, 294, 298, 299, 300, 302,
304, 311, 314, 320, 326, 336,
363, 390
- Heilsgeschichte, 38, 54, 112
- hellenistisch, Hellenismus, 6, 17, 22,
24, 29, 62, 63, 93, 110a, 111, 112,
119, 139a, 190, 195, 197, 324, 324,
344, 348, 388, 389
- (kritische) Hermeneutik, hermeneu-
tisch, 5, 6, 34, 51, 63, 66, 89, 113a,
166, 168, 193, 198, 199, 237, 281,
321, 349, 383, 388, 389
Hermeneutischer Schlüssel, 45,
59, 60, 85, 167, 168, 211
- Herz, Herzen, 165, 188, 214a, 228,
229, 231, 250a, 253, 255, 257a,
266, 272, 276, 277, 278, 285, 286,
294, 299, 300, 302, 311, 318, 319,
336, 346, 363, 368
- Heshvan, 134, 135, 136
- Hillel, 51, 63
- Himmel, 4, 5, 47a, 105, 106, 107,
108, 112, 165, 170, 174, 175, 207,
208, 213, 214a, 217a, 220, 223,
224, 228, 229, 232, 234, 240, 271,
272, 280, 303, 312, 317, 320, 339,
343, 346, 352, 353, 359, 360,
361, 362, 368, 369, 373, 374,
390
- Historie, 198, 234, 278, 319, 348, 377
- Hohepriester; hohepriesterlich,
Hohepriestertum, Hohepries-
terschaft, 3, 6, 16, 18, 19, 26, 30,
34, 41, 45, 48, 49, 50, 55, 76, 81,
105, 124a, 149, 161, 210, 236, 240,
241a, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
256, 257, 258, 266, 268, 269, 270,
273, 274, 275, 276, 278, 279, 280,
284, 288, 289, 290, 292, 293, 296,
297, 298, 299, 300, 301, 303, 304,
305, 306, 307, 309, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 318, 320, 322, 324,
325, 329, 347, 354, 355, 363, 365,
388, 389, 390
- Homilie (s. u. Gattung)
- HörerIn, HörerInnen, Hörerschaft,
4, 32, 43, 45, 47a, 48, 50, 63, 91,
124, 137, 139, 165, 202, 204, 207,
217, 218, 222, 233, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 246, 249, 250,
254, 255, 256, 257, 258, 266, 270,
273, 277, 278, 279, 281, 284, 287,
301, 302, 316, 318, 321, 322, 336,
337, 338, 340, 341, 342, 344, 347,
348, 349, 350, 360, 361, 362, 363,
364, 368, 371, 372, 373, 374, 375,
376, 377, 383

- Ijar, 133, 134, 135, 264
 Inhalt, inhaltlich, 5, 6, 13, 15, 25,
 30a, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 53, 54,
 55, 63, 64, 65, 66, 75, 76, 77, 79,
 80, 84, 91, 110, 114, 116, 124, 129,
 132, 150, 157, 169, 194, 201, 203a,
 206, 246, 254, 271, 284, 297, 335,
 341, 359, 388
 Inklusion (s. u. Stilmittel)
 Interpretation, Interpretationen, 5,
 33a, 44, 52a, 53a, 55, 64, 65, 89,
 109, 124, 139a, 141, 168, 216, 218,
 226, 238, 241, 246, 248, 256, 269,
 302, 315a, 325, 351, 390
 Interpretationsfreiheit, 316, 317
 sozio-rhetorische Interpretation,
 52, 53, 60, 66
 Intertext, 6, 66, 79, 168, 169, 195,
 211, 258, 278, 287, 288, 303, 341,
 342, 364, 388
 Isaak, 140, 170, 174, 175, 184, 185,
 187, 190, 224, 271, 272, 273, 326,
 327, 338, 339, 343, 344, 350
 Israel, 3, 34, 44, 54, 105, 106, 112,
 126, 128, 139a, 145, 152, 155, 157,
 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177,
 179, 180, 182, 183, 184, 185, 187,
 188, 212, 214, 215, 216, 217, 219,
 220, 221a, 222, 224, 225, 226, 228,
 229, 245a, 258a, 259, 261, 264, 265,
 266, 267, 268a, 270, 271, 274, 275,
 281, 283, 284, 290a, 299, 310, 311,
 313, 327, 337, 338, 339, 343, 344,
 366, 369, 370, 371, 372, 373, 375
 Israelit, Israeliten, israelitisch, 104,
 120, 149, 217a, 221, 222, 228a,
 241a, 262, 263a, 264, 270, 285a,
 314, 325, 342, 344
 Italien, 98, 364, 378, 379, 380
 Jakob, 174, 175, 177, 184, 185, 187,
 190, 272, 273, 326, 327, 338, 339,
 344, 350, 371
Jelamdenu, 137, 140, 141
 Jerusalem, 93, 98, 101, 102, 103, 104,
 107, 108, 109, 110, 117, 123, 132a,
 143, 148, 153, 154a, 155, 156, 157,
 162, 163, 165, 169, 177, 178, 179,
 180, 185, 186, 187, 189, 190, 214a,
 228, 229, 234, 263, 277, 279, 280,
 303, 304, 311, 319, 320, 368, 375,
 379, 381
 himmlisches Jerusalem, 108, 109,
 234, 310, 353, 356, 357, 360, 361,
 362, 366, 369
Jom Kippur (inkl. Versöhnungstag), 3,
 4, 116, 117a, 124a, 148, 149, 150,
 155, 161, 164, 167, 276, 287, 298a,
 313, 314, 315, 316, 324, 371, 385,
 388, 389
 Josua, 171, 260, 262, 269, 275, 310,
 311, 364, 371
 Juden, Judentum, jüdisch, 1, 3, 5, 6,
 18, 19, 29, 34, 53a, 54, 55, 62, 71,
 72, 74, 87, 89, 90, 91, 94a, 95a,
 96a, 97, 98, 99, 100, 101a, 109,
 110, 111, 113, 114a, 126, 127, 128,
 129, 142a, 148, 149, 153, 155, 156,
 158, 166, 167, 168, 190, 195, 197,
 201, 202, 212a, 232, 236, 237, 240,
 241, 242, 248, 279, 280, 285, 286,
 297a, 314, 320, 324, 344, 348, 349,
 350, 379, 380, 381, 382, 387, 388,
 389, 391
 (Früh-)Judentum, (früh-)jüdisch,
 5, 168, 249
 Juden(-Christen), 156, 167, 168,
 246, 382
 jüdenchristlich, 87, 91, 99, 129,
 201
 Kadesch-Barnea, 55, 81, 142, 145,
 229a, 249, 250, 251, 254, 256, 260,
 263a, 264, 265, 266, 267, 268,
 270, 271, 273, 276, 277, 287, 288,
 291, 311, 316, 318, 328, 354, 364,
 365, 369
 Kaiserkult, 4
 Kaleb, 260, 261, 262, 364
 Kalender
 (liturgischer) Kalender, 125, 126,
 387
 (jüdischer) Kalender, 3, 6, 153,
 155, 156, 164, 314

- (historische) Katastrophen, 3, 4,
156a, 158, 245, 320, 365
- Kategorie, kategorisieren, kategorial,
5, 9, 11, 12, 57, 80, 198, 199, 243,
387
- Katenen, katenenhaft, 2, 123, 138,
145, 265
- Kephalaia* (s. u. Gliederung)
- Kislew, 134, 135, 136, 153
- Klimax, klimaktisch, 40, 41, 49, 65,
82, 84, 149, 230, 368, 373
- Kollektiv, kollektiv, 4, 111a, 153, 157,
158, 165, 198, 202, 211, 213, 215,
231, 237, 240, 243, 244, 270, 277,
281, 284, 321, 322
- Kontext, kontextuell, 5, 6, 35, 37,
49, 51a, 55, 59, 62, 63, 65, 66,
73, 74, 75, 76, 79, 82a, 88, 92,
94, 95a, 108, 113, 115, 125, 146,
158, 163, 169, 170, 173, 174, 175,
176, 178, 179, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 193, 194, 195, 198,
206, 218, 222a, 223a, 225a, 231,
237, 238, 240, 254, 266a, 279,
281, 282, 284, 285, 287, 288, 297,
318, 323, 335, 343, 348, 349,
351, 359, 368, 371, 378, 380a,
381, 382a, 383, 384, 385, 387,
388
- Konzentrik, konzentrisch (s. u.
Stilmittel)
- Kosmologie, 4, 109, 279
- Krieg, 76, 156a, 175, 245, 285, 303,
306, 379
Jüdische Kriege, 380
Erster jüdischer Krieg, 54, 98,
168, 320, 380, 382a
Zeiter jüdischer Krieg, 236,
382
- Kult, kultisch, 4, 44, 60, 62, 82a, 87,
88, 89, 93, 94, 99, 101, 102, 103,
104, 106, 109, 110, 112, 113, 114a,
117, 118, 119, 120, 124, 142, 161,
163, 166, 223, 230, 232, 236, 240,
243, 248, 258, 266, 285, 293, 302,
304, 307, 309, 312, 313, 314, 316,
318, 319, 320, 321, 322, 323, 324,
325, 341, 345, 346, 347, 348, 349,
350, 364, 381, 389, 390
- Kultinstitution, 15, 71, 81, 109,
292, 316, 317, 320, 322, 324,
329, 355
- Kultort, 87, 105, 109, 293, 294,
309
- Kultrelativierung, 6, 109, 325, 389
- Kulturanthropologie, kulturanthro-
pologisch, 44, 52, 60, 66
- (verheißenes) Land, 3, 4, 55, 97, 106,
119, 129, 156, 162, 163, 170, 171,
173, 174, 182, 183, 186, 187, 188,
189, 190, 215, 219, 220, 223, 224,
229, 235, 236, 240, 244, 245, 253,
257, 260, 261, 262, 263, 266, 267,
269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,
277, 278, 281, 282, 304, 311, 312,
327, 330, 338, 339, 341, 342, 343,
344, 348, 349, 350, 356, 357, 367,
369a, 370, 371, 374, 379, 381, 388
- Landerbe, Landbesitz, 4, 83, 146,
149, 162, 164, 175, 187, 259,
281a, 341, 345, 349, 350, 352,
360, 361, 364, 365, 373, 374,
376
- Landnahme, 176, 183, 185, 187,
271, 310, 311
- Lager, 217a, 260, 371
(außerhalb des) Lagers, 5, 7, 171,
186, 189, 234, 264, 279, 308a,
315, 353a, 363, 369, 371, 372,
373, 384, 389
(im, ins) Lager, 171, 186, 213, 224,
262, 371
- Lectio continua* 2, 114, 130, 132
- Lehre, Lehren, 15, 110, 113, 114a,
118a, 123, 247, 257, 270, 271, 279,
363
- Lehrer, 115, 120, 121, 124, 234,
257, 270, 278, 285
- Lehrhaus, 87, 88
- Leid, Leiden, 112, 156, 163, 189, 202,
204a, 226, 234, 239a, 241, 242,
257, 280, 284, 337, 348, 350, 351,
352, 365, 374, 375, 381, 384

- leidvoll, 81, 209, 319a, 375, 381, 383, 384
- Lektüre, 6, 53, 190, 193, 194, 195, 197, 198, 203, 206, 211, 222, 230, 234, 237, 249, 254, 258, 273, 278, 281, 288, 297, 303, 316, 319, 321, 326, 335, 341, 345, 348, 349, 352, 359, 364, 373, 374, 377, 383, 388
- Lesung, Lesungen (inkl. Lesepaar), 2, 3, 5, 6, 66, 92, 101a, 113, 114, 116, 120, 123, 124, 125, 126, 127a, 128, 129, 130, 137, 138, 139, 141, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 162, 163, 166, 167, 169, 190, 193, 197, 306, 341, 387, 388, 389
- Lesezyklus, Lesezyklen, lesezyklisch (inkl. Zyklus, Zyklen), 2, 6, 114, 116, 125, 126, 127, 147, 152, 387, 388
- Babylonischer Einjahreszyklus, 2, 125, 126, 127a, 129, 142, 144, 148, 150, 151, 152, 153, 164, 226a
- Palästinischer Dreijahreszyklus, 2, 3, 114, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 137, 142, 143, 144, 147, 155, 162, 166, 167, 195a, 196a, 382, 387, 388
- Dreieinhalbjahreszyklus, 125, 130
- Levi, 128, 171, 211, 224, 269, 297, 298, 304, 305, 324, 325
- Levit, Leviten, levitisch, 104, 120, 176, 182, 183, 211, 212, 213, 214, 224, 247, 262, 268, 289, 293, 297, 298, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 312a, 364
- Liturgie, liturgisch (inkl. Gottesdienst), 3, 4, 5, 30, 31, 44, 65, 66, 75, 88, 92, 106, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 125, 127, 129, 130, 137, 138, 147, 148, 150, 157a, 158, 161, 164, 168, 176, 183, 213, 214, 242, 243, 287, 290a, 292, 298, 299, 300, 301, 314, 315, 320, 324, 329, 349, 355, 381, 382a, 388
- Logik, logisch, 2, 3, 48, 59, 79, 81, 83, 84, 142, 145, 146, 147, 150, 162, 167, 189, 201, 215, 254, 255, 264, 273, 287, 288, 312, 315, 316, 324, 381, 385
- Logos, 21, 27, 91, 227a, 231, 241a, 247
- Lohn(-gedanke), 112, 161, 188, 190, 213, 278, 331, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 365, 373, 374
- Maftir*, 150, 151, 152
- Martyrium, Märtyrer, martyrologisch, 4, 157, 164, 317, 365, 373, 376
- Megilla*, *Megillot*, 151, 152, 153, 155, 169, 182
- Melchisedek, 1, 16, 20, 26, 247, 257, 289, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 318, 320, 321, 324, 329, 355, 381
- Messias, messianisch, 4, 6, 91, 131, 140, 157, 158, 165, 167, 203, 212, 213, 214a, 218, 219, 221, 226a, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237a, 242, 247, 249, 280, 320, 322, 325, 368, 382, 388, 389, 390
- Metatext, 37, 38, 39, 64, 66
- (Gliederungs-)Methoden
 formale
 Literarisch-rhetorische Kritik, 17, 24, 29, 31, 62, 63, 64, 74
 Kapiteleinteilung, 13, 14, 60
 Rhetorische Kritik, 18, 43, 45, 52, 53, 61, 62, 63, 64, 65, 75, 141, 198
 sprachwissenschaftliche, 28, 39, 64
 kombinierte
 autorenzentrierte, 65
 kontextzentrierte, 66
 textzentrierte, 64, 65, 66
 thematische
 inhaltlich-thematische, 58, 75
 kulturwissenschaftliche, 60, 75
 methodische Agnosie, 19, 20, 57, 58, 75

- Methodenpluralismus, 43, 52, 75
- Middot*, 51
- Midrasch, Midraschim, midraschisch, 34, 48, 63, 74, 127, 132, 137a, 140, 141, 157, 165a, 166a, 195, 196, 245, 263a, 265, 305
- Mincha*, 105a, 150, 155, 156
- Mirjam, 211, 264, 268, 269, 279
- Mischna, 111, 115, 116, 127a, 130, 157, 263, 270
- Mitleid, mitleiden, 249, 250a, 256, 275, 337, 348
- Mittler, Mittlerdienst, 3, 4, 51, 153, 205, 231, 232, 236, 239, 240, 241, 242, 249, 254, 284, 288, 289, 311, 317, 322, 346, 361, 368, 389
- Mose, 3, 4, 20, 26, 34, 55, 104, 105, 113a, 124, 126, 128, 129, 145, 146, 150, 154, 161, 162, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 203, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221a, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228a, 234, 235, 236, 245a, 247, 249, 250, 254, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 276, 277, 279, 284, 289, 293, 294, 299, 302, 304, 305, 307, 308a, 309, 310, 311, 314, 319a, 323, 324, 325, 327, 337, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 347, 350, 361, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 388
- Motiv, Motive, Motivik, 6, 45, 59, 60, 118, 145, 148, 161, 162, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 202, 219, 226, 232, 234, 235, 238, 249, 258a, 274, 275, 276, 287, 288, 320, 324, 325, 343, 346, 348, 365, 370, 375, 384, 388, 389, 390
- Motivanalyse, 6, 85, 169, 388, 389
- Mythos, mythisch, 237, 239, 240, 244, 245, 246a, 282, 284
- Narrativ, Narrative, narrativ, 2, 3, 4, 54, 55, 60, 75, 79, 115, 126, 137, 143, 144, 145, 150, 153, 162, 164, 165, 203, 211, 213, 214, 216, 218, 219, 222, 223, 227, 230, 234, 246a, 249, 259, 264, 266, 273, 289, 303, 309, 310, 312, 316, 324, 326, 341, 343, 351, 352, 364, 369, 371, 385, 388
- narrative Analyse, 54
- Nissan 3, 125, 133, 134, 135, 150, 151, 158, 263
- Opfer, 32, 44, 55, 81, 94a, 104, 105, 106, 107, 117, 148, 149, 153, 154, 157a, 172, 174, 179, 240, 245, 253, 257, 282, 283, 290a, 293, 294, 298a, 299a, 300, 301, 302, 308a, 310, 312, 313, 314a, 315, 316, 318, 320, 322, 323, 326, 330, 338, 341, 351, 353a, 355, 363, 365, 373, 374, 381
- Brandopfer, 294, 308a, 312a, 313, 315
- Brandopferaltar, 106, 107, 294, 298a, 313, 315
- Sündopfer, 81, 82, 149, 161, 165, 257, 288, 290, 293, 299, 302, 308a, 309a, 312a, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 330, 335, 336, 355, 356, 363, 371, 372, 385, 389, 390
- Opferdienst, 116a, 290, 293, 300, 301, 305, 312
- Selbstopfer, 161, 298, 299, 301, 302, 317, 322, 341, 390
- Pädagogik, pädagogisch, 111, 112, 284, 383, 384
- Palästina, 1, 4, 93, 94, 95, 96, 97, 98a, 99, 101, 114, 116, 119, 124, 126, 168, 195a, 201
- Palästinischer Dreijahreszyklus (s. u. Lesezyklus)

- Paragraph, Paragraphen, Paragraphierung (s.u. Gliederung)
- Parallelismus, parallel (s.u. Stilmittel)
- Paränese, paränetisch, 14, 15, 18a, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 33, 35, 40, 46, 48, 49, 50, 53, 61, 70, 72, 74, 76, 77, 80a, 248, 320, 331, 357
bundestheologisch-paränetisch, 73
christologisch-paränetisch, 72
eschatologisch-paränetisch, 73
theozentrisch-paränetisch, 41, 43
- Parascha, Paraschot* (s.u. Gliederung)
- Paulus, paulinisch, 1, 14, 15, 22a, 61, 131, 138, 201, 377, 378, 379
- Pessach, 148, 151, 161, 166a, 215
- Perikope, Perikopen, 2, 13, 14, 178, 179, 185, 194, 218a, 219, 234, 300, 301, 309, 336, 337, 338, 340, 341, 360, 361, 362, 374, 375
- Peroratio*, 44, 61a, 138
- Peticha, Petichot* (inkl. Einleitung) 2, 34a, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 166, 167, 204, 230, 251, 256, 273, 291, 316, 328, 344, 353, 354, 388, 389
- Pneumatologie, 198, 276
- Politik, politisch, 53, 54, 60, 66, 89, 94, 110, 119, 131, 168, 223, 230, 236, 240, 243, 270, 281, 282, 284, 285, 303, 320, 321, 348, 349, 378 (Mahn-, Trost-)
- präexistent, 212, 240, 284, 322
- Pragmatik, pragmatisch, 6, 36, 37, 38, 43, 48, 50, 52, 59, 64, 65, 75, 80, 88, 112, 165, 193, 197, 273, 373, 388
textpragmatisch, 42, 59, 65
- Predigt (s.u. Gattung)
- Priester, Priestertum, priesterlich, 20, 31, 44, 81, 104, 105, 106, 109, 110, 117, 119, 120, 128, 130a, 149, 177, 178, 182, 183, 188, 189, 212a, 240, 241a, 263, 269, 280, 289, 292, 293, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 312a, 313, 316, 318, 320, 324, 325, 329, 336, 355, 368a, 381
Priesterkönig, priesterköniglich, priesterlich-königlich, 203, 212, 232, 240, 247, 270, 297, 318, 320
- Priszilla, 238, 379
- Privathaus, 87, 88, 95, 96
- Produktionsästhetik, produktions-ästhetisch, 2, 32, 35, 42, 59, 62, 63, 65, 74, 80a, 137, 138, 144, 165, 166, 197, 316
- proleptisch, 3, 297, 304, 368a, 388
- Prophet, Propheten, prophetisch, 2, 6, 22, 44, 92, 102a, 113a, 125, 127, 130, 131, 132, 138, 147, 153, 154a, 157, 159, 177, 178, 179, 185, 188, 189, 203a, 206, 211, 212, 213, 214, 221, 234, 236, 238, 239, 255, 268, 270, 279, 327, 339, 370, 387
- Prophetenlesung (inkl. *Haftara, Haftarat*), 2, 3, 6, 85, 92, 113, 114, 116, 117, 118, 123, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 164a, 165a, 167, 169, 188, 230, 292, 299, 316, 329, 355, 388
- Prophetenzitat, 139, 147, 330, 345, 356, 373
- Purim, 148, 153, 154, 161
- Rabbi, Rabbinen, rabbinisch, 3, 4, 6, 34, 35, 51, 74, 88, 91, 95, 97, 100, 106, 111a, 113a, 114, 116a, 117, 120, 132, 137, 139a, 140, 141, 142, 150, 151, 155, 164, 167, 168, 190, 195, 196, 197, 202, 207, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221a, 223, 225, 226, 229, 235, 265, 269, 270, 275, 278, 280, 305, 310, 312, 315, 319, 324, 342, 344, 348, 365, 366, 370, 373, 375, 388, 389, 390, 391
protorabbinisch, 34, 35, 74, 137, 140, 167, 168, 391
- Rekonstruktion, rekonstruieren, 3, 5, 47, 65, 116, 132, 144, 198, 388

- Religion, Religionen, religiös, 5, 54,
87, 88, 89, 90, 91, 95, 110, 112,
113, 117, 118, 119, 123, 124, 131,
166, 167, 168, 199, 233, 242, 245,
281, 282, 285, 286, 314, 320, 348,
349, 351, 387
religionsgeschichtlich, 21, 22a, 60,
167, 288a
religionssoziologisch, 168
- Rettung (inkl. Errettung), 54, 153,
170, 203, 204, 205, 206, 208,
209, 210, 211, 222, 223, 227,
230, 233, 240, 242, 251, 254,
257, 269, 270, 276, 291, 301,
328, 338, 344, 347, 354, 360,
373
(klassische) Rhetorik, 1, 2, 5, 17, 19,
137, 389
- Rhetorische Kritik (s. u. (Gliederungs-)Methoden)
- Rom, römisch, 4, 53, 76, 79, 97, 98,
99, 100, 110a, 111, 119, 126, 137,
139a, 156, 166, 167, 168, 219, 220,
235, 240, 320, 342, 349, 379, 380,
381, 382
- Rosch Chodesch, 116, 117a, 148
- Rosch ha-Schana, 117, 142a, 148,
149, 150, 151a, 155, 161
- Rückfall (ins Judentum), 18, 53a,
168, 287
- Ruhe, 6, 20, 25, 118, 146, 172, 177,
178, 185, 186, 190, 218, 250, 251,
253, 255, 256, 259, 266, 269, 274,
275, 278, 280, 285, 287, 288, 291,
328, 354, 365a, 389
- Sara, 327, 338, 350
- Satan (s. u. Teufel)
- Säumen, Versäumen, 170, 235, 250,
251, 255, 291, 328, 341, 342, 354,
362, 371
- Schabbat, Schabbate, 3, 105a, 111,
112, 113, 114a, 115a, 116, 117a, 118,
127, 130, 146, 147, 148, 149, 153,
155, 164, 173, 174, 177, 179, 183,
188, 196, 253, 255, 274, 285, 311,
313
- Schabbatgebot, 99, 170, 172, 173,
182, 183, 188, 189, 274, 285
- Schabbatgottesdienst, 123, 147
- Schabbatlesung, 117, 130, 147
- Schabbatpredigt, 124a
- Schabbatruhe, 146, 274, 285, 288
- Schabbatversammlung, 1, 94, 103,
112
- Schacharit*, 105a, 150, 155
- Schawuot, 148, 151, 161
- Schewat, 125, 134, 135, 136
- Schofar, 103, 117, 149, 150
- Schöpfung, 38, 108, 146, 150, 188,
205, 207, 208, 212, 228, 229, 256,
250, 362, 368
- (Heilige) Schrift, Schriften (inkl.
Bibel, biblisch), 2, 22a, 51, 57,
60, 66, 75, 93, 95, 102, 103, 104,
105, 113a, 115, 118, 120, 123, 124,
125, 127, 129, 145, 150, 151, 152,
154, 157, 158, 161, 166, 194, 218a,
232, 234, 244, 255, 263, 278, 282,
283, 284, 285, 310, 377, 382, 383
- Schriftgelehrte, 103a, 115, 130,
167, 234, 278, 377
- Schriftrolle, Schriftrollen, 2, 88,
125, 127, 130, 234
- Schriftzitat, 84, 138, 207, 378
- Schuld, schuldig, 130a, 171, 172, 174,
177, 178, 180, 188, 189, 215, 221,
238, 241, 242, 244, 245a, 261, 265,
275, 276, 279, 286, 321, 323, 324,
346, 351, 364, 365
- (Text-)Segmentierung, 64, 127, 129,
130, 144, 194
- (Text-)Semantik, semantisch, 4, 6,
12, 18, 31, 36, 37, 39, 40, 41, 43,
45, 46, 47, 52, 64, 66, 79, 81, 82a,
112, 115, 139, 145, 146, 189, 193,
194, 195, 203, 205, 209, 211, 223,
249, 252, 259, 277, 288, 293, 303,
309, 315, 319, 326, 331, 340, 341,
352, 357, 364, 369, 388
- Septuaginta, 93, 102, 109a, 112, 124,
129, 146, 195, 210a, 222, 258a,
259, 288a, 306/7, 308, 315, 372,
378

- Sidra, Sedarim* (s. u. Toralesung)
- Silvanus, 52
- Simchat Tora (s. u. Festtag, Festtage)
- Sinai, 3, 126, 146, 152, 164, 165, 172, 173, 174, 175, 182, 183, 189, 204, 213, 217a, 223, 224, 225, 229, 234, 241a, 247, 251, 260, 264, 265a, 267, 268, 269, 271, 276, 287, 288, 291, 292, 302, 303a, 306, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 324, 325, 328, 329, 341, 344, 353, 355, 356, 361, 364, 365, 366, 370, 372, 374, 375
- Sinaibund, 55, 145, 249, 273, 276, 310, 311, 316, 318, 320, 344
- Sitz im Leben, 31, 35, 42, 63, 75, 87, 88, 91, 137, 166, 167, 237, 280, 348
- Siwan, 126, 133, 134, 136, 151, 164, 264
- Sklave, Sklavin, 4, 98, 99, 100, 149, 241, 281, 350, 380, 382
- Sklavenschaft, Sklaverei, 151, 163, 176, 177, 178, 185, 190, 210, 241a, 244, 282, 285, 381
- Sohn, Söhne, 4, 5, 6, 27, 48, 49, 50, 53, 54, 81, 82, 83, 84, 105, 106, 110, 125, 128, 145, 146, 161, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 182, 183, 184, 190, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 220, 221a, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 240, 241a, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 259a, 261, 262, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 280, 284, 289, 291, 292, 293, 297, 298, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 318, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 337, 339, 342, 345, 346, 347, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 360, 362, 363, 364, 365a, 366a, 370, 371, 373, 374, 375, 383, 389, 390
- Sohnschaft, 207, 270, 273, 284, 350, 383
- Sozialethik (s. u. Ethik)
- Soziologie, soziologisch, 52, 53a, 60, 66, 168, 193, 198, 234, 278, 282, 319, 348, 377
- Stiftshütte, 87, 94a, 102, 105, 106, 109, 173, 258a, 307/8a, 319
- Stilmittel
- Chiasmus, chiasmisch, 31, 41, 42, 48, 49, 50, 63, 80a, 194a, 204, 250, 251, 252, 289, 290, 291, 292, 293, 326, 327, 328, 329, 330, 353, 354, 355, 356, 357
- Gattungswechsel, 15, 17, 20, 21, 24, 25, 29, 35, 48, 61, 62, 63, 74, 80a
- Inklusion, Inklusionen, 27, 29, 31, 35a, 41, 46, 47, 50, 63, 64a, 76, 80a, 211, 253
- Konzentrik, konzentrisch, 5, 9, 11, 30a, 63, 74, 79, 80a, 84, 194, 203, 204, 249, 251, 288, 289, 291, 292, 326, 327, 328, 329, 330, 352, 353, 355, 356, 387
- Leitwort, Leitworte, 25, 29, 35a, 41, 63, 79, 81, 115, 194, 204, 205, 206, 251, 252, 291, 293, 328, 331, 335, 353, 357
- Parallelismus, parallel, 22, 30a, 47a, 63, 204, 251, 291, 326, 328, 330, 354, 355
- Stichwortverbindung, Stichwortverbindungen, 22, 23, 29, 35a, 41, 63, 74, 79, 194, 205, 206, 253, 296, 335, 359
- (konzentrischer) Stufenrhythmus, 5, 9, 11, 79, 82, 387
- Symmetrie, 36, 63, 74, 79, 80, 203, 204, 250, 251, 289, 291, 326, 328, 352, 353
- Themenankündigung, Themenankündigungen, 15, 16, 29, 30, 31, 34, 63, 74, 79a
- Struktur (s. u. Gliederung)
- (konzentrischer) Stufenrhythmus (s. u. Stilmittel)

- Subscriptio*, 6, 99, 201, 237
 Sühne, Sühnung, 3, 4, 148, 149, 150, 171, 182, 190, 205, 207, 210, 213, 224, 230, 232, 240, 266, 267, 276, 287, 294, 308a, 310, 313, 315, 323, 324, 326, 352, 360, 364, 365, 388, 389, 390
 Suizid, 165, 240, 241
 Sukkot, 117, 124a, 127, 128, 148, 152, 161
 Sünde, Sünden, 3, 4, 47a, 55, 112, 145, 149, 158, 161, 163, 170, 171, 172, 174, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 188, 203, 205, 211, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 224, 226a, 229, 232, 234, 241, 242, 243, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 263, 265, 268, 269, 270, 273, 275, 277, 278, 287, 288, 289, 290, 298, 300, 301, 302, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 323, 327a, 328, 330, 336, 337, 338, 340, 341, 343, 344, 347, 349, 356, 359, 360, 363, 364, 365, 371, 372, 374, 381, 383, 389
 Ehebruch, 130a, 362, 369, 370
 Götzendienst, 3, 5, 130a, 146, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 203, 211, 215, 216, 217, 226a, 227, 230, 231, 235, 236, 239, 240, 241, 243, 248, 259, 263, 264, 265, 272, 274, 277, 288, 289, 303a, 306, 307, 324, 341, 342, 344, 345, 346, 348, 364, 369a, 370, 371, 374, 376, 388
 Unzucht, unzüchtig, 182, 360, 362, 369, 370
 Sündenbock, 150, 313
 Sünder, 171, 256, 323, 327a, 336, 337, 340, 346, 359
 Symbol, Symbol(-welt), Symbolik, symbolisch, 44, 45, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 156, 193, 198, 232, 242a, 245, 323, 389, 390
 Symmetrie (s.u. Stilmittel)
 (antike) Synagoge, synagogal, 1, 2, 5, 6, 35, 51, 52, 62, 63, 66, 74, 75, 84, 85, 87, 88, 89a, 91, 92, 93, 94a, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115a, 117, 118, 119, 120, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 137, 141, 142a, 150, 157a, 166, 167, 168, 169, 197, 215a, 234, 237, 257a, 280, 348, 379a, 382, 387, 388
 Architektur, 5, 92, 100, 103, 387
 Außenarchitektur, 100, 293
 Innenarchitektur, 102, 103a, 293
 Sakrale Geographie, 88, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 166, 279, 280, 390
 Distribution, 5, 92, 95, 387
 Funktion, 5, 92, 93, 101, 107, 110, 119, 166, 387
 soziokulturelle, 101, 110, 111
 religiös-kultische, 102, 110, 112
 Nomenklatur, 5, 92, 166, 387
 Συναγωγή 92, 93
 Προσευχή 92, 93
 Organisation, 5, 92, 99, 111, 119, 387
 Personal, 5, 92, 109, 119, 166, 387
 Rechtslage, 5, 92, 99, 387
 Ursprungstheorien, 92, 95, 104, 123
 Synagogenhomilie (-predigt), 1, 5, 33a, 62, 66, 80, 84, 85, 91, 92, 123, 124, 125, 137, 140, 141, 166, 197, 237, 280, 348, 387, 389
 Basis, 125
 Form, 137
 Synagogengottesdienst, 103a, 105, 106, 112a, 114a, 115, 116a, 117, 123, 157a
 Synagogenliturgie, 1, 5/6, 74, 84, 103, 113, 117, 120a, 124, 127a, 148, 150, 166, 167, 168, 242, 387

- Talmud, talmudisch, 39a, 98, 115a, 126, 129, 139a, 143, 157, 225a, 235, 263
- Tammus, 3, 133, 134, 136, 147, 154, 155, 158, 162, 164, 165
- Tanach, 39, 66, 111, 115
- Targum*, *Targumim*, targumisch, 114, 124, 128, 195, 196, 197, 221, 372
- Tempel, 54, 87, 90, 94a, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114a, 116a, 117, 123, 148, 149, 150, 151, 153, 156, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 189, 190, 212a, 234, 236, 240, 279, 285, 303, 304, 309, 312, 313, 319, 342, 368, 374, 381, 390
- Erster Tempel, 4, 87, 94a, 102, 154, 156, 158, 162, 318
- Zweiter Tempel, 4, 87, 94a, 95, 104, 105, 107, 109, 114a, 124, 147, 151, 154, 156, 158, 162, 304, 305, 307, 317, 318, 320, 389
- Tempelzerstörung, 92, 93, 127, 147, 150, 154, 162, 168, 236, 263a, 312, 325, 388, 389
- Teufel (inkl. Satan), 145, 205, 210, 227, 228, 232, 233, 236, 239, 240
- Tewet, 134, 135, 136, 153, 154
- Textlinguistik, textlinguistisch, 45, 46, 50, 51, 65
- Themenankündigung (s. u. Stilmittel)
- Theodotus-Inschrift, 93, 96, 101, 110, 111, 113, 114, 116, 119, 123
- Theologische Schwerpunktsetzung
 einzelne
 christozentrische, 70, 77
 eschatologische, 71
 paränetische (ethische), 72
 theozentrische, 71, 83, 231
 kombinierte
 bundestheologisch-paränetische, 73
 christologisch-bundestheologische, 55, 73
 christologisch-paränetische, 72
 eschatologisch-paränetische, 73
 theozentrisch-paränetische, 41, 43
- Timotheus, 364, 377, 378
- Tischa be-Aw* (9. Aw), 3, 4, 5, 6, 85, 92, 146, 147, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 189, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 202, 212, 213, 214a, 216, 218, 219, 221, 223, 226a, 227a, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 242, 244, 249, 258a, 263, 264, 265, 267, 268a, 270, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 283, 284, 287, 299, 303a, 317, 318, 319, 320, 325, 346, 348, 349, 365, 368, 375, 376, 381, 388, 390
- Tischri, 3, 125, 133a, 134, 135, 136, 149, 150, 152, 154, 158, 164, 165
- Titel (des Hebräers s. u. *Subscriptio*)
- Titus, 4, 53, 168
- Tochter, Töchter, 106, 177, 281, 339, 370
- Topos, Topoi, topologisch, 13, 37, 39, 82, 193, 241, 242, 312, 318, 352, 364
- Tora, 2, 66, 92, 106, 113, 114, 115, 116, 117, 120a, 125, 126, 127, 128, 130, 144, 145a, 149, 150, 152, 157, 221a, 235, 248, 274, 305, 348, 387
- Torakasten (-schrein), 87, 103, 104, 106, 107, 157
- Torarollen, 102, 103, 129a, 302
- Toralesung (inkl. *Sidra*, *Sedarim*), 2, 3, 6, 66, 85, 92, 113, 114, 123, 124a, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 147, 162, 167, 169, 182, 195, 222, 230, 236, 248, 251, 273, 288, 291, 305, 306, 310, 328, 341, 354, 356, 373, 387, 388
- Tossefta, 100, 117, 129a, 132, 143, 154a

- Trauer, (be)trauern, 3, 4, 149, 155,
 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165,
 168, 171, 178, 184, 189, 232a,
 238, 320, 360, 368, 375, 381, 383,
 388
 Treue, treu, 16, 54, 111, 132a, 165,
 172, 174, 188, 202, 210, 231, 232,
 250a, 253, 254, 256, 258, 261, 266,
 267, 269, 274, 275, 279, 317, 318,
 326, 330, 331, 336, 338, 355, 364,
 369, 370, 371, 375
 Glaubenstreue, glaubenstreu, 18,
 250, 251, 291, 328, 354
 Überbietung, 71, 246, 247, 248, 249
 Umkehr, Umkehrung, 155a, 188,
 190, 244, 272, 321, 349, 372
 Ungehorsam, ungehorsam, 6, 173,
 176, 233, 239, 252, 254, 255, 259,
 260, 339, 351, 365, 389
 Unglaube, ungläubig, 19, 81, 83,
 202, 249, 250a, 251, 252, 255, 258,
 259, 260, 262, 266, 268, 277, 282,
 291, 292, 326, 328, 329, 354
 Urchristentum, urchristlich (s. u.
 Christentum)
 Vater, 165, 207, 218, 221, 232, 245,
 263, 275, 281, 283, 284, 297a,
 352a, 360
 himmlischer, 4, 54, 275
 irdischer, 221, 245a, 263a, 281,
 305
 Väter, 81, 82, 110, 163, 174, 175,
 180, 184, 185, 186, 188, 190,
 206, 211, 217b, 233, 237, 249,
 251, 254, 255, 256, 257, 258,
 259, 260, 261, 272, 276, 277,
 279, 287, 291, 300, 305, 318,
 326, 328, 330, 344, 345, 347,
 348, 354, 355, 356, 360, 361,
 364, 374, 376
 Urväter, 327, 330, 338, 356
 Vaterschaft Gottes, 207, 360, 375,
 383
 Vergebung, 3, 158, 171, 178, 188,
 219a, 226a, 276, 302, 303a
 verhärtet, 252, 259, 277
 Versöhnungstag (s. u. *Jom Kippur*)
 Verwerfung, 4, 143, 178, 180, 188,
 282, 283, 287
 Vespasian, 53, 168
 Volk, Volk Gottes, Gottesvolk, 25,
 26, 54, 83, 94, 104, 112, 124, 128,
 131, 140, 161, 170, 171, 172, 173,
 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
 189, 190, 202, 203, 205, 210,
 211/2, 212a, 213, 214, 215, 216,
 217, 218, 219, 220, 221a, 223, 224,
 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235,
 236, 237, 239, 240, 242, 244, 249,
 250, 252, 253, 255, 256, 257, 259,
 260, 261, 262, 263, 264, 265,
 266, 267, 268, 269, 271, 272,
 273, 275, 276, 278, 281, 282, 283,
 284, 286, 292, 298, 300, 302,
 303, 304, 305, 307, 309, 310,
 311, 313, 314, 317, 320, 329, 337,
 339, 341, 342, 343, 344, 346, 349,
 350, 354, 363, 364, 365, 366, 367,
 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375,
 385
 Vorhang, 82a, 103, 106, 107, 157,
 165, 252, 258, 280, 286, 290a,
 292, 294, 297, 313, 314, 315, 329,
 330, 336, 354, 355
 Wohnstätte (Gottes), 186, 189, 312,
 313, 368
 Zeichenstatistik, 80, 194, 206, 253,
 296, 335, 359
 Zelt, 171, 186, 187, 189, 213, 234,
 258a, 269, 279, 290, 292, 293,
 294, 299, 300, 301, 302, 304, 305,
 306, 308a, 309, 310, 312, 313, 315,
 319, 329, 330, 332a, 355, 363, 371,
 372, 373
 (literarisches) Zeugnis, 5, 95, 110,
 167, 388
 Zion, 82, 177, 178, 179, 183, 185, 186,
 187, 189, 234, 360, 361, 364, 366,
 368, 373, 374, 375

- Zorn (Gottes), 170, 171, 172, 175, 177,
178, 183, 184, 185, 188, 189, 215,
216, 217, 224, 227, 231, 256, 259,
260, 261, 263, 267, 268, 279, 339,
344, 345, 346, 351, 364, 366a
- Züchtigung, 111, 112, 118, 163, 184,
352, 357, 359, 360, 361, 364, 374,
375, 376, 383
- Zyklus, Zyklen (s. u. Lesezyklus,
Lesezyklen)

BIBLICAL INTERPRETATION SERIES

ISSN 0928-0731

The *Biblical Interpretation Series* accommodates monographs, collections of essays and works of reference that are concerned with the discussion or application of new methods of interpreting the Bible. Works published in the series ordinarily either give a practical demonstration of how a particular approach may be instructively applied to a Biblical text or texts, or make a productive contribution to the discussion of method. The series thus provides a vehicle for the exercise and development of a whole range of newer techniques of interpretation, including feminist readings, semiotic, post-structuralist, reader-response and other types of literary readings, liberation-theological readings, ecological readings, and psychological readings, among many others.

49. CHAN, Mark L.Y. *Christology from within and ahead*. Hermeneutics, Contingency and the Quest for Transcontextual Criteria in Christology. 2001. ISBN 90 04 11844 6
50. POLASKI, Donald C. *Authorizing an End*. The Isaiah Apocalypse and Intertextuality. 2000. ISBN 90 04 11607 9
51. REESE, Ruth Anne. *Writing Jude*. The Reader, the Text, and the Author in Constructs of Power and Desire. 2000. ISBN 90 04 11659 1
52. SCHROEDER, Christoph O. *History, Justice and the Agency of God*. A Hermeneutical and Exegetical Investigation on Isaiah and Psalms. 2001. ISBN 90 04 11991 4
53. PILCH, John J. (ed.). *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina. 2001. ISBN 90 04 12056 4
54. ELLIS, E. Earle *History and Interpretation in New Testament Perspective*. 2001. ISBN 90 04 12026 2
55. HOLMÉN, T. *Jesus and Jewish Covenant Thinking*. 2001. ISBN 90 04 11935 3
56. RESSEGUIE, J.L. *The Strange Gospel*. Narrative Design and Point of View in John. 2001. ISBN 90 04 12206 0
57. BURNETT, G.W. *Paul and the Salvation of the Individual*. 2001. ISBN 90 04 12297 4
58. PEARSON, B.W.R. *Corresponding Sence*. Paul, Dialectic, and Gadamer. 2001. ISBN 90 04 12254 0
59. RÄISÄNEN, H. *Challenges to Biblical Interpretation*. Collected Essays 1991-2001. 2001. ISBN 90 04 12052 1
60. LEE, N.C. *The Singers of Lamentations*. Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo... 2002. ISBN 90 04 12312 1
61. DAY, Norfleete J. *The Women at the Well*. Interpretation of John 4:1-42 in Retrospect and Prospect. 2002. ISBN 90 04 12482 9
62. BONNEY, W. *Caused to Believe*. The Doubting Thomas Story at the Climax of John's Christological Narrative. 2002. ISBN 90 04 12660 0

63. POWERY, E.B. *Jesus reads Scripture*. The Function of Jesus' Use of Scripture in the Synoptic Gospels. 2003. ISBN 90 04 12659 7
64. VAN WOLDE, E. (ed.). *Job 28*. Cognition in Context. 2003. ISBN 90 04 13004 7
65. INCIGNERI, B.J. *The Gospel to the Romans*. The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel. 2003. ISBN 90 04 13108 6
66. WARREN, D.H., A. GRAHAM BROCK & D.W. PAO (eds.). *Early Christian Voices*. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon. 2003. ISBN 0 391 04147 9
67. EFTHIMIADIS-KEITH, H. *Enemy is Within*. A Jungian Psychoanalytic Approach to the Book of Judith. 2004. ISBN 0 391 04214 9
68. KAMP, A. Translated by David Orton. *Inner Worlds*. A Cognitive Linguistic Approach to the Book of Jonah. 2004. ISBN 0 391 04215 7
69. KIM, J. *Woman and Nation*. An Intercontextual Reading of the Gospel of John. 2004. ISBN 0 391 04212 2
70. SHIELL, W. *Reading Acts*. The Lector and the Early Christian Audience. 2004. ISBN 0 391 04216 5
71. CHATELION COUNET, P. & U. BERGES. *One Text, Thousand Methods*. History, Meaning, and Multiple Interpretations of the Bible. 2005. ISBN 0 391 04230 0
72. MOLONEY, F.J. *Gospel of John*. Text and Context. 2005. ISBN 0 391 04246 7
73. CRAIG, K.M. Jr. *Asking for Rhetoric*. The Hebrew Bible's Protean Interrogative. 2005. ISBN 0 391 04231 9
74. KIRKPATRICK, S. *Competing for Honor*. A Social-Scientific Reading of Daniel 1-6. 2005. ISBN 90 04 14487 0
75. GELARDINI, G. *Hebrews*. Contemporary Methods – New Insights. 2005. ISBN 90 04 14490 0
76. SELAND, T. *Strangers in the Light*. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter. 2005. ISBN 90 04 14491 9
77. SANDOVAL, T.J. *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*. 2005. ISBN 90 04 14492 7 (*In preparation*)
78. HAMILTON, M.W. *The Body Royal*. The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel. 2005. ISBN 90 04 14541 9
79. GILFILLAN UPTON, B. *Hearing Mark's Endings*. Listening to Ancient Popular Texts through Speech Act Theory. 2005. ISBN 90 04 14791 8
80. AHN, Y.-S. *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*. 2006. ISBN 90 04 15013 7
81. HOWE, B. *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter*. 2006. ISBN 90 04 15095 1
82. STRAZICICH, J. *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*. 2006. ISBN 90 04 15079 X
83. GELARDINI, G. „*Verhärtet eure Herzen nicht*“. Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu *Tischa be-Aw*. 2007. ISBN 90 04 15406 X
84. PENNER, T. & C. VANDER STICHELE. *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. 2007. ISBN 90 04 15447 7